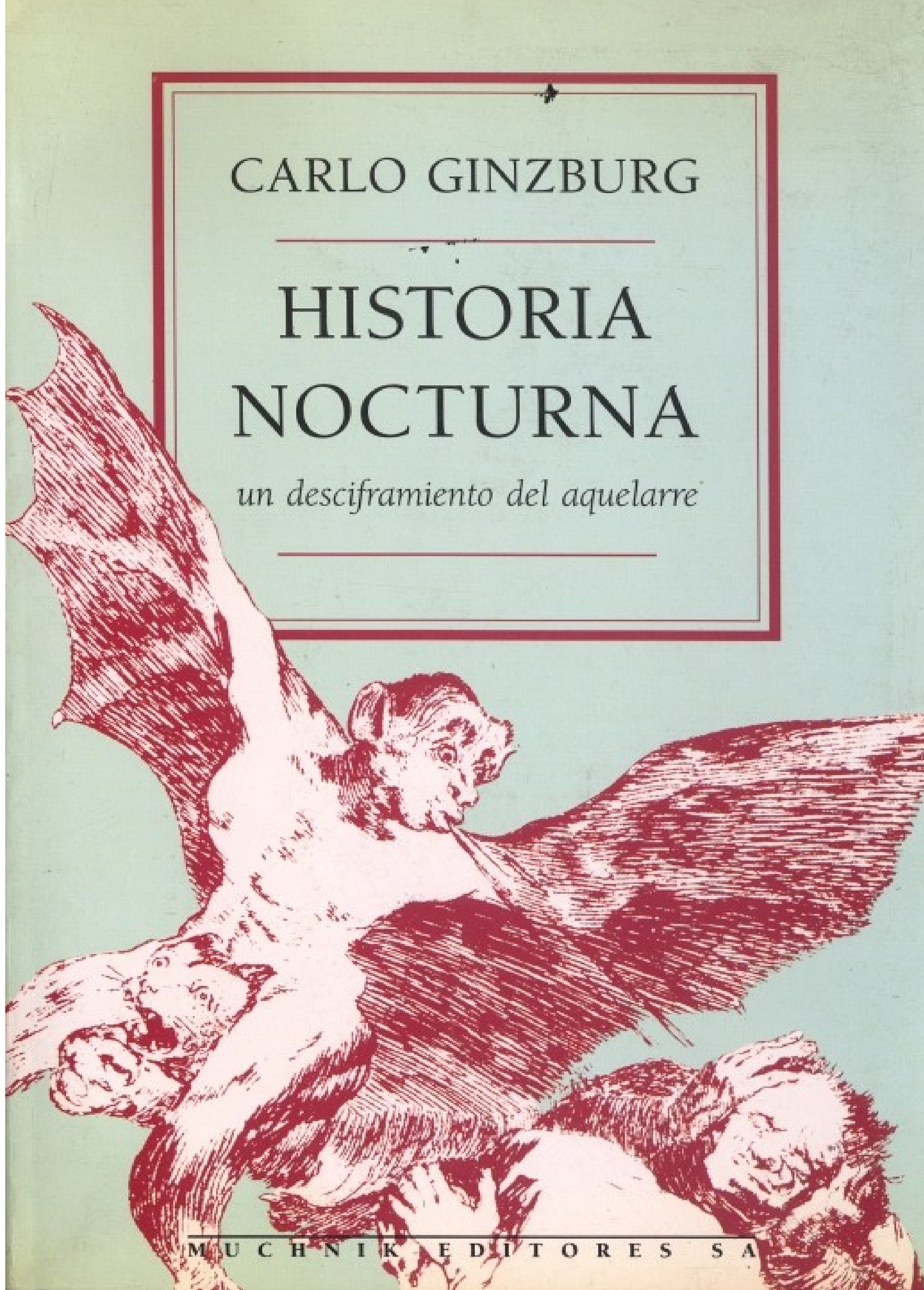


CARLO GINZBURG
HISTORIA NOCTURNA
un descifilamiento del aquelarre
MUCHNIK EDITORES SA

CARLO GINZBURG

HISTORIA NOCTURNA

Traducido del italiano por
Alberto Clavería Ibáñez



MUCHNIK EDITORES SA

Colección dirigida por:
Enrique Lynch

Título de la edición original: *Storia notturna*

En la preparación de *Historia nocturna* han intervenido:
José Antonio González Cófreces (corrección de estilo)
Montserrat de Andrés (corrección tipográfica)

Aribau, 80. 08036 Barcelona
Cubierta: J&B
Ilustración: Francisco de Goya, *Soplones*, aguafuerte (fragmento)

ISBN: 84-7669-149-1
Depósito legal: B. 38.075 - 1991
Impreso en España - Printed in Spain

HISTORIA NOCTURNA

Introducción

1. Brujos y brujas se reunían por la noche, generalmente en lugares solitarios, en los campos o en los montes. Unas veces llegaban volando, tras haberse untado el cuerpo con ungüentos, cabalgando sobre bastones o mangos de escoba; otras veces montados en animales o transformados en animales ellos mismos. Los que acudían a la reunión por vez primera tenían que renunciar a la fe cristiana, profanar los sacramentos y rendir homenaje al demonio, presente en forma humana o, más a menudo, en forma animal o semianimal. Seguían a continuación banquetes, danzas y orgías sexuales. Antes de volver cada uno a su casa, brujas y brujos recibían ungüentos maléficos elaborados con grasa de niño y otros ingredientes.

Éstos son los elementos fundamentales que figuran en la mayor parte de las descripciones del aquelarre. Las variantes locales —sobre todo en cuanto al nombre con que se designaba a las reuniones—, eran muy frecuentes. Junto al término *sabbat*, de etimología oscura y difusión tardía, encontramos expresiones doctas como *sagarum synagoga* o *strigiarum conventus*, que traducían una miríada de epítetos populares como *striaz*, *barlòtt*, *akelarre* y así sucesivamente.[1]* A esta variedad terminológica se opone la extraordinaria uniformidad de las confesiones de quienes participaban en las reuniones nocturnas. De los procesos por brujería celebrados entre principios del siglo XV y finales del XVII de un extremo al otro de Europa, así como de los tratados de demonología que se basaban directa o indirectamente en esos procesos, surge una imagen del aquelarre sustancialmente análoga a la que hemos descrito de modo sumario. Esta imagen sugería a los contemporáneos la existencia de una auténtica secta de brujas y brujos mucho más peligrosa que las figuras aisladas, conocidas desde hacía siglos, de los hechiceros o de los encantadores. La uniformidad de las confesiones era considerada como una prueba de que los secuaces de esta secta estaban difundidos por doquier, y por doquier practicaban los mismos

* Para las notas numeradas, que siguen el orden de los capítulos, véanse pp. 231-267. *(N. del E.)*

ritos horrendos.[2] Así pues, era el estereotipo del aquelarre lo que sugería a los jueces la posibilidad de arrancar a los acusados, por medio de presiones físicas y psicológicas, denuncias en cadena que a su vez producían verdaderas oleadas de caza de brujas.[3]

¿Cómo y por qué cristalizó la imagen del aquelarre? ¿Qué era lo que se escondía tras ella? De estas dos preguntas (que, como se verá, me han llevado en direcciones totalmente imprevistas) nace mi indignación. Por una parte quería reconstruir los mecanismos ideológicos que facilitaron la persecución de la brujería en Europa; por otra, las creencias de las mujeres y los hombres acusados de brujería. Los dos temas están estrechamente interrelacionados. Pero es el segundo el que sitúa a este libro —como ya sucedía con *I benandanti* (1966), del que es un desarrollo y una profundización— en una posición marginal respecto de la honda discusión sobre la brujería entre los historiadores durante algo más de los veinte últimos años. En las páginas que siguen intento explicar el porqué.

2. Lo que todavía en 1967 K. Thomas podía definir con pleno derecho como «un tema que la mayoría de los historiadores considera marginal, por no decir extravagante»,[4] se ha convertido, en este lapso, en un tema historiográfico más que respetable, incluso cultivado por estudiosos poco amantes de las excentricidades. ¿Cuáles son las razones de este imprevisto éxito?

La primera impresión es que estas razones deben de ser científicas o extracientíficas. Por una parte, la tendencia cada vez más difundida a investigar comportamientos y actitudes de grupos subalternos o no privilegiados, como los campesinos y las mujeres,[5] ha inducido a los historiadores a tropezar con el tema (y quizás también con los métodos y las categorías interpretativas) de los antropólogos. Tradicionalmente, en la investigación antropológica británica (pero no sólo británica), observaba Thomas en el ensayo citado, la magia y la brujería ocupan un lugar central. Y por otra, los dos últimos decenios han visto surgir, no sólo el movimiento de las mujeres, sino también una creciente intolerancia respecto de los costos y riesgos ligados al proceso tecnológico. La renovación historiográfica, el feminismo, el redescubrimiento de culturas que el capitalismo ha destruido han contribuido —a diversos niveles y en distinta medida— a la fortuna, a la moda si se quiere, de los estudios históricos sobre la brujería.

Con todo, cuando se examinan más de cerca las investigaciones aparecidas en estos años, el nexo señalado resulta mucho menos claro. Sorprende sobre todo el hecho de que, con poquísimas excepciones, dichas investigaciones han seguido, como en el pasado, concentrándose de manera casi exclusiva en la persecución, prestando una menor o nula atención a las actitudes y comportamientos de los perseguidos.

3. La justificación más explícita de esta elección interpretativa la ha dado, en un ensayo muy notable, H. R. Trevor-Roper. ¿Cómo es posible, se pregunta, que una sociedad culta y progresista como la europea desen-

cadenara, precisamente en la edad de la llamada revolución científica, una persecución basada en una idea delirante de la brujería (*witch-craze*), fruto de la reelaboración sistemática, efectuada por los clérigos de la Edad Media tardía, de una serie de creencias populares? Estas últimas son liquidadas por Trevor-Roper con palabras despectivas: «extravagancias y supersticiones», «desórdenes de naturaleza psicopática», «fantasías de montañeses», «ideas absurdas, nacidas de la credulidad campesina y de la histeria femenina». A quien le reprochaba no haber indagado con mayor anuencia la mentalidad campesina, Trevor-Roper objetó, en la reedición de su ensayo, no haber tenido en cuenta «las creencias en la brujería (*witch-beliefs*), que son universales, sino la delirante teoría de la brujería (*witch-craze*), limitada en el espacio y en el tiempo». La segunda, observaba, es distinta de la primera, así como «el mito de los Sabios de Sión es distinto de la pura y simple hostilidad hacia los judíos; que a su vez, ciertamente, puede ser investigada con anuencia (*sympathetically*) por cuantos consideran que un error, por ser compartido con las clases inferiores, pueda ser inocente y digno de respeto».[6]

Previamente Trevor-Roper había propuesto ver en las brujas y en los judíos el chivo expiatorio de tensiones sociales difundidas (hipótesis sobre la que volveremos). Pero es evidente que la hostilidad campesina hacia las brujas puede ser analizada desde dentro —como el antisemitismo popular— sin que ello implique necesariamente una adhesión ideológica o moral a sus presupuestos. Más significativo es el hecho de que Trevor-Roper haya ignorado las actitudes de los individuos acusados de brujería; comparables, en la analogía por él propuesta, a las de los judíos perseguidos. Las creencias en las reuniones nocturnas, fácilmente reconocibles en las «alucinaciones» y en las «ideas absurdas, nacidas de la credulidad campesina y de la histeria femenina», se convierten en objeto legítimo de investigación historiográfica sólo a partir del momento en que «hombres cultos», como inquisidores y demonólogos, han sabido transformar en un «extravagante pero coherente sistema intelectual» la informe, «desorganizada credulidad campesina».[7]

4. El ensayo de Trevor-Roper, aparecido en 1967, es, además de discutible,[8] ajeno —al menos en apariencia— al planteamiento de las investigaciones sobre la brujería aparecidas en los veinte años siguientes. Se trata de una presentación de carácter general que intenta seguir las líneas fundamentales de la persecución de la brujería en el ámbito europeo, descartando desdeñosamente la posibilidad de servirse de la contribución de la antropología. Por el contrario, la limitación del campo de investigación y el recurso a las ciencias sociales caracterizan algunas de las investigaciones más recientes, como la de A. Macfarlane sobre la brujería en Essex (*Witchcraft in Tudor and Stuart Englad* [1970]), presentada por E. E. Evans-Pritchard. Remitiéndose al célebre libro de este último sobre la brujería entre los azande, Macfarlane declaraba no haberse preguntado «por qué la gente creía en la brujería», sino «de qué modo *funcionaba* la brujería en una situación caracterizada por determinadas actitudes de fondo sobre la natu-

raleza del mal, sobre los tipos de causalidad y sobre los orígenes del "poder" sobrenatural». Así pues, el análisis se centraba fundamentalmente en los mecanismos que alimentaban la acusación de brujería en el seno de la comunidad, si bien Macfarlane no excluía (remitiéndose al libro, entonces inminente, de K. Thomas) la legitimidad de «una investigación sobre las bases filosóficas de la creencia en la brujería y sobre su relación con las ideas religiosas y científicas de la época».[9] En realidad Macfarlane examinaba la edad y el sexo de los acusados de brujería, los motivos de la acusación, sus relaciones con los vecinos y con la comunidad en general; pero casi no se detenía en lo que aquellos hombres y mujeres creían o afirmaban creer. Tampoco el contacto con la antropología inducía a analizar desde dentro las creencias de las víctimas de las persecuciones. Esta sustancial carencia de interés se evidencia de modo clamoroso en el caso de los procesos, ricos en descripciones del aquelarre, celebrados en Essex en 1645. En su notabilísimo libro *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), Margaret Murray sostenía, basándose ampliamente en estos procesos, que el aquelarre (*ritual witchcraft*), distinto de los maleficios comunes (*operative witchcraft*), era la ceremonia central de un culto organizado, relacionado con una religión precristiana de la fertilidad difundida por toda Europa. Macfarlane objetaba: *a*) que Murray había leído erróneamente las confesiones de los acusados en los procesos de brujería, como si fueran informes de hechos reales en vez de creencias; *b*) que la documentación de Essex no proporciona prueba alguna de la existencia de un culto organizado como el descrito por Murray. En general, concluía Macfarlane, «el cuadro del culto brujesco» trazado por Murray «parece excesivamente sofisticado y elaborado (*sophisticated and articulate*) para la sociedad de que estamos tratando».[10]

Esta última afirmación planteaba de modo más sutil la superioridad cultural respecto de los acusados de brujería expresada por Trevor-Roper. La primera (y justa) objeción puesta a Murray habría permitido a Macfarlane descifrar, en las descripciones del aquelarre hechas por los acusados en los procesos de 1645, un documento de *creencias* complejas, insertadas en un contexto simbólico a reconstruir. Creencia... ¿de quién? ¿De los acusados? ¿De los jueces? ¿De ambos? Es imposible dar una respuesta *a priori*: los acusados no fueron torturados, pero, en efecto, sufrieron una fuerte presión cultural y psicológica de parte de los jueces. Según Macfarlane, estos procesos fueron «excepcionales», «anormales», llenos de elementos «extraños», «extravagantes», que denotaban el «influjo [evidentemente sobre los jueces] de ideas que provenían del continente».[11] Es una hipótesis más que verosímil, dada la rareza de testimonios sobre el aquelarre en Inglaterra; si bien de ello no se deduce necesariamente que todos los detalles particulares referidos a los acusados hubieran sido sugeridos por los jueces. En cualquier caso, en un libro que ya desde el subtítulo se presenta como investigación «regional y comparada», cabe esperar en este punto un confrontamiento analítico entre las descripciones del aquelarre que se repiten en estos procesos de Essex, y las contenidas en los tratados de demonología y en los procesos de la Europa continental. Pero la comparación, a la que Macfarlane dedicaba toda

una sección de su libro, se efectuaba solamente con datos extraeuropeos, sobre todo africanos. No está claro cómo una confrontación con la brujería de los azande, por ejemplo, pueda en este caso sustituir a una confrontación con la europea: a fin de cuentas, la presunta influencia de las doctrinas demonológicas continentales coincide, como muestra el propio Macfarlane, con un brusco aumento de los procesos y de las condenas por brujería en Essex.[12] En cualquier caso, los detalles «extraños» o «extravagantes» referentes a los acusados en los procesos de 1645 son considerados «anomalías», curiosidades que pueden ser omitidas por quien se sitúe en una perspectiva auténticamente científica.

5. La orientación y los límites de la investigación de Macfarlane son los típicos de una historiografía fuertemente influida por el funcionalismo antropológico, por lo cual no tiene un interés sustancial —hasta tiempos muy recientes— en la dimensión simbólica de las creencias.[13] Tampoco la imponente investigación de K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (1971), se aparta, en el fondo, de esta tendencia. La discusión, o la ausencia de discusión, de determinados aspectos de la brujería —en primer lugar el aquelarre— resulta una vez más reveladora.

Thomas ha recogido una documentación vastísima sobre la creencia en la brujería en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII, como lo ha hecho con otros fenómenos por él investigados. La ha examinado desde tres puntos de vista: *a*) psicológico («explicación ... de los movimientos de los participantes en el drama de la acusación de brujería»); *b*) sociológica («análisis ... de la situación a la que mayoritariamente se veían impelidos los acusados»); *c*) intelectual («explicación ... de las concepciones que la hacían plausible»).[14] En esta lista falta, como se ve, un examen del significado que la creencia en la brujería tenía, no para las víctimas de los maleficios, los acusadores y los jueces, sino para los acusados. En sus confesiones (cuando confesaban, se entiende) nos hallamos inmersos a menudo en una riqueza simbólica que no parece reducible a las necesidades psicológicas de reafirmación, a las tensiones del vecindario o a las ideas generales sobre la causalidad difundidas en la Inglaterra de la época. Cierto es que cuanto más coincidían las confesiones con las doctrinas de los demonólogos del continente, tanto más probable era (observa Thomas) que fuesen solicitadas por los jueces. Pero inmediatamente a continuación, él mismo reconoce que quizás se hallen en los procesos elementos demasiado extravagantes (*unconventional*) para ser atribuidos a la sugestión.[15] Un análisis sistemático de estos elementos ¿no habría podido arrojar alguna luz sobre la creencia en la brujería por parte de las brujas o de los brujos (verdaderos o presuntos)?

Una severa crítica del reduccionismo psicológico y del funcionalismo sociológico de *Religion and the Decline of Magic* fue formulada por H. Geertz.[16] En su respuesta, Thomas admite haber sido menos sensible de lo debido «a los significados simbólicos y poéticos de los ritos mágicos» (una objeción en ciertos aspectos análoga ya le había sido presentada también

por E. P. Thompson)[17] observando, como excusa parcial, que los historiadores están hasta cierto punto familiarizados con la noción de «estructuras sociales profundas», pero que apenas si tienen la costumbre de investigar las «estructuras mentales invisibles, sobre todo si se refieren a sistemas de pensamiento rudimentarios, mal documentados, expresados sólo de modo fragmentario». Y añade: «A un nivel aún menos inaccesible, reconozco que es preciso hacer más justicia al simbolismo de la magia popular. La mitología de la brujería —el vuelo nocturno, la oscuridad, la metamorfosis en animales, la sexualidad femenina— nos dice algo sobre la escala de valores de las sociedades que creían en ella, sobre los límites que se quería mantener, sobre el comportamiento instintivo que se creía deber reprimir...».[18]

Con estas palabras Thomas indica, bajo el impulso de las críticas de Geertz, una vía para superar la imagen demasiado rígidamente funcionalista de la brujería propuesta en *Religion and the Decline of Magic*.[19] Que su elección haya caído sobre el aquelarre es significativo. También lo es el hecho de que la posibilidad de alcanzar, al menos parcialmente, a través del aquelarre las «estructuras mentales invisibles» de la magia popular sea tácitamente descartada. El aquelarre es, en efecto, revelador; pero de un estrato cultural «menos inaccesible»: el de la sociedad circunstante. A través del simbolismo del aquelarre, ésta formulaba, en negativo, sus propios valores. La oscuridad que envolvía los juntas de brujas y brujos expresaba una exaltación de la luz; la explosión de la sexualidad femenina en las orgías diabólicas, una exhortación a la castidad; las metamorfosis animalescas, un límite firmemente trazado entre lo bestial y lo humano.

Esta interpretación del aquelarre en términos de inversión simbólica es ciertamente plausible: por más que, según el propio Thomas, se estanca a un nivel relativamente superficial.[20] Es fácil, pero un tanto apriorístico, sostener que la visión del mundo expresada por la magia popular no era equiparable, por coherencia, con la de los teólogos: en realidad el fondo de las confesiones de brujas y brujos permanece oculto en la oscuridad.[21]

6. Como se ha visto, todos estos estudios parten de una constatación que se da por descontada: que en los testimonios sobre la brujería europea se superponen estratos culturales heterogéneos, doctos y populares. R. Kieckhefer (*European Witch-Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500* [1976]) ha hecho una tentativa por distinguir analíticamente los unos de los otros. Ha clasificado la documentación anterior a 1500 en virtud de su (llamémoslo así) grado de contaminación docta: máximo en los tratados de demonología y en los procesos inquisitoriales; mínimo en los procesos llevados por jueces laicos, sobre todo en Inglaterra, donde la coerción era menor; y casi nulo, finalmente, en los testimonios de los acusadores y en los procesos por difamación iniciados por personas que se veían erróneamente acusadas de brujería.[22] Sin embargo, ha ignorado la documentación posterior a 1500, afirmando que en ella los elementos doctos y los populares estaban ya inextricablemente fusionados. Todo lo cual lo ha llevado a concluir que, a diferencia del maleficio y de

la invocación al demonio, el aquelarre (*diabolism*) no tenía raíces en la cultura popular.[23]

Esta conclusión se ve contradicha por la difusión, en el ámbito folklórico, de creencias que parcialmente confluían en el aquelarre. Existe, por ejemplo, una rica serie de testimonios sobre vuelos nocturnos en los que afirmaban participar algunas mujeres en estado de éxtasis, siguiendo a una misteriosa divinidad femenina, llamada con diferentes nombres según el lugar (Diana, Perchta, Holda, Abundia, etc.). Sostiene Kierckhefer que estos testimonios, cuando están registrados en los penitenciales altomedievales o en las colecciones canónicas, deben ser considerados extraños a la brujería, a menos que se entienda esta última en una acepción «insólitamente amplia»; cuando están contenidos en textos literarios, son irrelevantes porque no dan indicaciones sobre la difusión real de las creencias mencionadas; cuando son transmitidos por la tradición folklórica, constituyen meras supervivencias que no permiten reconstruir situaciones anteriores.[24] No obstante estos filtros preventivos de las fuentes, Kieckhefer debe vérselas con documentos como las sentencias pronunciadas a finales del siglo XIV contra dos mujeres de Milán que habían confesado sus periódicos encuentros con una misteriosa «señora»: «madona Horiente». Aquí no se trata de tradiciones folklóricas tardías ni de un texto literario ni de creencias consideradas ajenas a la brujería (las dos mujeres fueron expresamente condenadas por este motivo). Kieckhefer sale del apuro argumentando, con evidente embarazo, que los dos casos no entran en la categoría del maleficio ni en la del aquelarre propio y verdadero (*typical diabolism*): en un acceso pasajero de «murrayismo» interpreta las reuniones con «madona Horiente» como descripciones de ritos o fiestas populares, sin percatarse del evidente parentesco, captado de inmediato por los inquisidores, entre esta figura y la multiforme divinidad femenina de la tradición canónica (Diana, Holda, Perchta...) que poblaba las visiones de las mujeres mencionadas.[25] Documentos como éste contradicen de modo evidente la tesis, aún persistente, que ve en el aquelarre una imagen elaborada exclusivamente o casi exclusivamente, por los perseguidores.

7. Esta tesis ha sido propuesta también, con argumentos nuevos en parte, por N. Cohn (*Europe's Inner Demons*, 1975). Según Cohn, la imagen del aquelarre recogía un estereotipo negativo más que milenario, fijado en la orgía sexual, el canibalismo ritual y la adoración de una divinidad de forma animal. Esta acusación expresaría obsesiones y miedos antiquísimos, largamente inconscientes. Tras haber sido lanzada contra los judíos, los primeros cristianos y los herejes medievales, se habría coagulado por fin en torno de las brujas y los brujos.

A mi juicio, la secuencia que llevó a la cristalización de la imagen del aquelarre elaborada por jueces e inquisidores es otra. Como intentaré demostrar más adelante (parte I, caps. I y II), los actores, tiempos y lugares fueron diversos.[26] Quiero hacer mención aquí de que dicha imagen implicaba la irrupción de elementos de origen folklórico, evidentemente ajenos al

estereotipo analizado por Cohn. Este autor la menciona casi de pasada, a propósito de los procesos por brujería celebrados en el Delfinado alrededor de 1430, en los cuales aparecería por vez primera la descripción del aquelarre. (Y digo «aparecería» porque, como veremos, la cronología que yo propongo es otra.) Las autoridades eclesiásticas y seculares, empeñadas en la persecución de los herejes valdenses, «tuvieron que vérselas muchas veces con personas —sobre todo mujeres— que creían respecto de sí mismas cosas que ensamblaban a la perfección con los relatos que desde hacía siglos se atribuían a las sectas heréticas. El elemento común venía dado por la noción del infanticidio caníbal. Existía al respecto la creencia popular de que en las reuniones nocturnas de los herejes se devoraban niños o recién nacidos. Análogamente difundida estaba la creencia de que determinadas mujeres mataban o devoraban, siempre de noche, a niños o a recién nacidos; y algunas mujeres creían realmente hacerlo». La «extraordinaria conformidad» (*congruence*) de las dos creencias ofrecería a los jueces la prueba de que las cosas nefandas tradicionalmente atribuidas a los herejes eran verdaderas: y la confirmación del antiguo estereotipo aportaría las bases de la elaboración sucesiva de la imagen del aquelarre.[27] Según esta reconstrucción, se trató de un paso históricamente decisivo; pero el comentario es, evidentemente, inadecuado, así como la alusión que viene inmediatamente después a las mujeres «ilusas» (*deluded*) que, quién sabe por qué, creían vagar por la noche devorando a recién nacidos. El capítulo dedicado por Cohn a «La bruja nocturna en la imaginación popular» no es más ilustrativo. Afirmar que la explicación a estas fantasías no ha de buscarse, como sostienen muchos estudiosos, en la farmacología —esto es, en el uso de sustancias psicotrópicas por parte de las brujas— sino en la antropología,[28] supone formular un problema sin resolverlo. La confesión de una bruja africana que se autoacusa de canibalismo nocturno es utilizada por Cohn solamente para insistir en que, en ambos casos, se trataba de acontecimientos puramente oníricos, y no, como había sostenido Margaret Murray, reales.

A la refutación de la vieja tesis de Murray está dedicado, no sólo un capítulo,[29] sino, en cierto sentido, todo el libro de Cohn, empeñado en demostrar la inexistencia, en Europa, de una secta organizada de brujas. Se trata de una polémica llevada a cabo con argumentos particularmente eficaces, pero ya finalizada. Su perduración es un síntoma (y, en parte, una causa) de la unilateralidad que caracteriza a muchos estudios sobre la historia de la brujería. Veamos por qué.

8. En su libro *The Witch-Cult in Western Europe* Margaret Murray, egiptóloga y cultivadora de la antropología tras las huellas de Frazer, sostiene: 1) que la descripción del aquelarre contenida en los procesos por brujería no eran patrañas arrancadas a la fuerza por los jueces ni informes de experiencias interiores de carácter más o menos alucinatorio, sino descripciones exactas de ritos efectivamente celebrados; 2) que estos ritos, deformados por los jueces en sentido diabólico, en realidad estaban relacionados con un culto precristiano de la fertilidad, procedente quizás de

la prehistoria y que sobrevivió en Europa hasta la Edad Moderna. Aunque inmediatamente desautorizado por diversos autores por su falta de rigor y su inverosimilitud, *The Witch-Cult* obtuvo de todos modos un amplio consenso. A Margaret Murray (que volvió a formular sus propias tesis de modo todavía más dogmático) le encomendó la *Encyclopaedia Britannica* la redacción de la voz *Witch-craft*, posteriormente reimpresa sin cambios durante casi medio siglo.[30] Pero la reedición en 1962 de *The Witch-Cult* coincide con la aparición de una crítica sistemática (E. Rose, *A Razor for a Goat*), seguida en años sucesivos por una serie de polémicas cada vez más ásperas contra Murray y sus seguidores, verdaderos o presuntos. Hoy día casi todos los historiadores de la brujería están de acuerdo en definir el libro de Murray (al igual que ya lo habían hecho sus primeros comentaristas) como propio de una aficionada, absurdo y falto de cualquier valor científico.[31] Esta polémica, en sí más que justificada, ha tenido, empero, el efecto negativo de desalentar implícitamente las investigaciones sobre los elementos del aquelarre ajenos a los estereotipos doctos. Como ya hemos visto, semejante investigación fue descuidada por historiadores como Thomas y Macfarlane basándose en la inexistencia (o, al menos, en la falta de pruebas) de un culto brujesco organizado.[32] La confusión entre comportamientos y creencias justamente achacada a Murray se ha vuelto, paradójicamente, contra sus detractores.

En el prefacio a *I benandanti* hacía yo una afirmación que todavía suscribo plenamente, por más que me haya valido la inscripción de oficio en la fantasmal (pero desacreditada) secta de los «murrayistas»: que la tesis de Murray, aunque «formulada de modo totalmente acrítico», encerraba «un núcleo de verdad».[33] Evidentemente no se trata del primero de los dos puntos en que, como hemos visto, la tesis se articula. Es sintomático que, con la intención de mantener la realidad de los acontecimientos mencionados en las descripciones del aquelarre, Murray se viera obligada a hacer caso omiso de los elementos más embarazosos —el vuelo nocturno, las transformaciones en animales— recurriendo a aspectos que se configuraban como auténticas manipulaciones textuales.[34] Es cierto que no hay que excluir de modo absoluto la posibilidad de que en algún caso hombres y mujeres dedicados a prácticas mágicas se reunieran para celebrar ritos en los que se preveían, por ejemplo, orgías sexuales; pero casi todas las descripciones del aquelarre no proporcionan prueba alguna de acontecimientos de esta índole. Lo cual no quiere decir, obviamente, que estén faltos del valor documental: simplemente, documentan mitos, no ritos.

Una vez más hemos de preguntarnos: ¿creencias y mitos de qué? Como ya hemos señalado, una larga tradición, aún viva, procedente de las polémicas de la Ilustración contra los procesos por brujería ha visto en las confesiones de las brujas las proyecciones, arrancadas a los acusados con torturas y presiones psicológicas, de las supersticiones y obsesiones de los jueces. La «religión diánica», esto es, el culto precristiano de la fertilidad que Murray reconoce, sin profundizar en él, en las descripciones del aquelarre, sugería una interpretación diferente y más compleja.[35]

El «núcleo de verdad» de la tesis de Murray está aquí. Consiste, en términos generales, en la decisión de tomarse en serio, frente a cualquier reducción racionalista, las confesiones de las brujas, como ya habían hecho predecesores mucho más ilustres (pero paradójicamente olvidados), empezando por Jakob Grimm. Pero la voluntad, racionalista a su vez, de buscar en dichas confesiones descripciones exactas de los ritos lleva a Murray a un callejón sin salida. A ello se añade la incapacidad para aislar, en los testimonios sobre el aquelarre, las inclusiones acaecidas en el curso de los siglos por las intervenciones prácticas y doctrinales de jueces, inquisidores y demonólogos.[36] En vez de intentar distinguir los estratos más antiguos de las sucesivas superposiciones, Murray admite de modo acrítico (y esto sin contar las manipulaciones textuales ya señaladas) el estereotipo ya consolidado del aquelarre como base para la propia interpretación, haciéndola completamente inaceptable.

9. Lo que me indujo a reconocer una intuición justa en la completamente descalificada tesis de Murray (o, mejor, en una parte de la misma) fue el descubrimiento de un culto agrario de carácter extático difundido en Friuli entre los siglos XVI y XVIII. Está documentado en una cincuentena de procesos inquisitoriales tardíos (*circa* 1575-1675), decididamente atípicos, procedentes de una zona culturalmente marginal, elementos que se oponen a todos los criterios externos fijados por Kieckhefer para aislar, más allá de la superposición docta, las líneas directrices de la brujería popular. A pesar de ello, de esta documentación surgen elementos decididamente ajenos a los estereotipos de los demonólogos. Hombres y mujeres que se autodefinían como *benandanti* afirmaban que, habiendo nacido «con la camisa» (esto es, envueltos en el *amnio*) se veían obligados a ir cuatro veces al año, por la noche, a combatir «en espíritu», armados de haces de hinojo, contra brujas y brujos armados de cañas de sorgo: lo que se jugaba en la batalla nocturna era la fertilidad de los campos. Los inquisidores, visiblemente estupefactos, intentaron reconducir este relato al esquema del aquelarre diabólico; sin embargo, a pesar de sus solicitaciones, hubieron de pasar casi cincuenta años antes de que los *benandanti* decidieran, entre dudas y arrepentimientos, modificar sus confesiones en el sentido requerido.

La realidad física de los encuentros brujescos no se ve en absoluto confirmada, ni siquiera por vía analógica, por los procesos contra los *benandanti*. Declaraban de modo unánime que salían de noche «invisiblemente con el espíritu», dejando el cuerpo exánime. Sólo en un caso los misteriosos deliquios permiten entrever la existencia de relaciones reales, cotidianas, quizás de tipo sectario.[37] La posibilidad de que los *benandanti* se reunieran periódicamente antes de afrontar la experiencia elucinatoria, totalmente individual, descrita en sus confesiones, no puede probarse de modo definitivo. Y es precisamente aquí, por un curioso equívoco, donde algunos estudiosos han visto el jugo de mi investigación. Los *benandanti* han sido definidos por J. B. Russell como «la prueba más sólida jamás

proporcionada de la existencia de la brujería»; para H. C. E. Midelfort se trata del «único culto brujesco documentado hasta hoy en Europa en los primeros siglos de la Edad Moderna». Expresiones como «existencia de la brujería» y «culto brujesco documentado» (poco felices, pues asumen el punto de vista deformante de los inquisidores) traicionan, como se ve por el contexto en que han sido formuladas, la ya mentada confusión entre mitos y ritos, entre complejo coherente y difundido de creencias y grupo *organizado* de personas que las hubieran practicado. Esto es particularmente obvio en el caso de Russell, quien habla de las batallas nocturnas con los «miembros del grupo brujesco local», olvidando el hecho de que los *benandanti* declaraban participar «invisiblemente con el espíritu»; con mayor ambigüedad, Midelfort señala la dificultad de encontrar, en el rastro de los *benandanti*, otros casos de «ritual de grupo».[38] La objeción que me plantea N. Cohn, acerca de que «las experiencias de los *benandanti*... eran todas de tipo extático» (*trance experiences*) y constituían «una variante local de la que fuera, siglos atrás, la experiencia común de las seguidoras de Diana, Herodíades y Holda», en realidad está dirigida a Russell y, en parte, a Midelfort. A mí me parece completamente aceptable... porque además coincide casi al pie de la letra con lo que yo escribí en mi libro.[39]

El valor de la documentación de Friuli radica, a mí parecer, en un punto completamente distinto. Sobre la brujería (es obvio, pero no vendrá mal repetirlo) sólo disponemos de testimonios hostiles, procedentes de (o filtrados por) demonólogos, inquisidores y jueces. Las voces de los acusados no llegan sofocadas, alteradas, distorsionadas; en muchos casos no concuerdan. De aquí —para quien no se conforme con escribir por enésima vez la historia desde el punto de vista de los vencedores— la importancia de las anomalías, de las grietas que se abren en ocasiones (muy raramente) en la documentación, hendiendo su compacidad.[40] De la prolongada búsqueda entre los relatos de los *benandanti* y los estereotipos de los inquisidores surge un estrato profundo de mitos campesinos vividos con intensidad extraordinaria. Poco a poco, por medio de la introducción de un modelo cultural hostil, se transformó en el aquelarre. ¿Se habían verificado en otros lugares vivencias análogas? ¿Hasta qué punto era posible generalizar el caso —documentalmente excepcional— de los *benandanti*? Entonces no estaba en situación de responder a estas preguntas. Pero a mí me parece que implican «un planteamiento en gran parte nuevo del problema de los orígenes populares de la brujería».[41]

10. Hoy hablaría más bien de las «raíces folklóricas del aquelarre». Aún me parece necesario subrayar el juicio sobre la novedad del planteamiento. Con pocas excepciones, la investigación sobre la brujería ha seguido de hecho caminos muy distintos de los que entonces preveía. Ciertamente, un prejuicio (no siempre inconsciente) de sexo y de clase ha contribuido a orientar la atención de los estudiosos principalmente hacia la historia de la persecución de la brujería.[42] Términos como «extravagancias y supersticiones» «credulidad campesina», «histeria femenina», «extrañeza», «rare-

zas», repetidos, como hemos visto, en algunos de los estudios más notorios, reflejan una elección preliminar de naturaleza ideológica. Pero también una estudiosa como Larner, que partía de muy distintos presupuestos, ha acabado centrándose en la historia de la persecución.[43] La actitud de solidaridad póstuma con las víctimas es ciertamente muy distinta de la superioridad ostentosa frente a su rusticidad cultural; pero también en el primer caso el escándalo intelectual y moral constituido por la caza de brujas ha monopolizado casi siempre la atención. Las confesiones de los perseguidos, mujeres y hombres —sobre todo si se refieren al aquelarre— aparecen, según los casos, como intrínsecamente irrelevantes o contaminadas por la violencia de los perseguidores. Quien haya intentado entenderlo literalmente, como documento de una cultura femenina separada, ha acabado ignorando su denso contenido mítico.[44] Muy raras, en verdad, han sido las tentativas por aproximarse a estos documentos con los instrumentos analíticos que ofrecen la historia de las religiones y el folklore, disciplinas de las que los historiadores más serios de la brujería se han mantenido habitualmente alejados, como si de campos minados se tratase.[45] Miedo a caer en el sensacionalismo, incredulidad frente a los poderes mágicos, desconcierto ante el carácter «casi universal» de creencias como la de la metamorfosis zoomórfica (y no digamos, naturalmente, la inexistencia de una secta brujesca organizada) se cuentan entre los motivos aducidos para justificar una drástica, y a la larga estéril, delimitación del campo de la investigación.[46]

Tanto los perseguidores como los perseguidos se hallan en el centro de la investigación que ahora presento. He creído poder reconocer en el estereotipo del aquelarre una «formación cultural de compromiso»: el resultado híbrido de un conflicto entre cultura folklórica y cultura docta.[47]

11. La heterogeneidad del tema ha modelado la estructura del libro. Se compone de tres partes y un epílogo. En la primera reconstruyo la aparición de la imagen inquisitorial del aquelarre; en la segunda, el profundísimo estrato mítico y ritual del que brotan las creencias populares que posteriormente se hacen confluir a la fuerza en el aquelarre; en la tercera, las posibles explicaciones de esta dispersión de los mitos y de los ritos; en el epílogo, la afirmación del estereotipo, ya cristalizado, del aquelarre como compromiso entre elementos de origen docto y elementos de origen popular. La primera parte tiene una andadura narrativa lineal: los ámbitos cronológico y geográfico considerados están circunscritos; la red documental es relativamente densa. El bloque central del libro, por el contrario, abandona continuamente el hilo de la narración e ignora a propósito sucesiones cronológicas y contigüidades espaciales, en el intento de reconstruir por vía de afinidad algunas configuraciones míticas y rituales, documentadas a lo largo de milenios y en ocasiones a miles y miles de quilómetros de distancia. En las páginas dedicadas a las conclusiones, historia y morfología, presentación narrativa y presentación (idealmente) sinóptica se alternan encabalgándose.

12. Se empieza con el tiempo breve, febril, medido al filo de los días, de la actividad política y del complot. A la larga esto pone en movimiento mecanismos imprevisibles. La trama que, en el transcurso de medio siglo, llevó de la persecución de los leprosos y de los judíos a los primeros procesos referentes al aquelarre diabólico es en ciertos aspectos análoga a la que reconstruye Marc Bloch en su espléndido libro *Les Rois Thaumaturges*. Fue una maquinación pura y verdadera la que difundió, en beneficio de las monarquías francesa e inglesa, la creencia que atribuía a los soberanos legítimos de ambos países el poder de curar con la imposición de manos a los enfermos de escrofulosis. Pero logró imponerse de modo duradero porque estaba apuntalada por actitudes difundidas en la Europa preindustrial: la generalizada necesidad de protección, la atribución a los soberanos de poderes mágicos.[48] Los motivos de fondo que aseguraron a principios del siglo XIV el éxito del complot contra judíos y leprosos eran diversos: la inseguridad nacida de una profunda crisis económica, social, política y religiosa; la hostilidad creciente hacia los grupos marginales; la búsqueda convulsiva de un chivo expiatorio. Pero la analogía indudable entre los dos fenómenos plantea un problema general.

Las explicaciones de los movimientos sociales en clave conspiratoria son simplificadoras, cuando no grotescas; empezando por la lanzada a finales del siglo XVIII por el abate Barruel, quien definió a la Revolución Francesa como un complot masónico.[49] Pero las conjuras existen: son, sobre todo hoy día, una realidad cotidiana. Conjuras de los servicios secretos, de los terroristas o de ambos. ¿Cuál es su peso efectivo? ¿Cuáles triunfan y cuáles fallan respecto de su verdadero objetivo y por qué? La reflexión sobre estos fenómenos y sobre sus implicaciones parece curiosamente inadecuada. Al fin y al cabo, el complot no es más que un caso extremo, casi caricaturizado, de un fenómeno mucho más complejo: el intento de transformar (o manipular) la sociedad. Las crecientes dudas sobre la eficacia y sobre los resultados de los proyectos, sean revolucionarios o tecnocráticos, obligan a replantearse el modo en que la acción política se inserta en las estructuras sociales profundas y su verdadera capacidad para modificarlas. Son varios los signos que hacen suponer que los historiadores atentos a los largos períodos de tiempo de la economía, de los movimientos sociales, de las mentalidades, han empezado a reflexionar sobre el significado del acontecimiento (también, aunque no necesariamente, político).[50] El análisis de un fenómeno como el nacimiento de la imagen inquisitorial del aquelarre se inserta en esta tendencia.

13. Pero en el estereotipo del aquelarre surgido alrededor de la mitad del siglo XIV en los Alpes occidentales afloran también elementos folklóricos ajenos a la imagen inquisitorial, difundida en un área mucho más vasta. Como se ha visto, los historiadores de la brujería generalmente la han ignorado. En la mayor parte de los casos han extraído, explícita o implícitamente, el objeto de su investigación de las categorías interpretativas de los demonólogos, de los jueces o de los testigos de la acusación. Cuando

Larner, por ejemplo, identifica la brujería con el «poder de hacer el mal... de origen sobrenatural»,[51] propone una definición que es cualquier cosa menos neutral. En una sociedad transida por los conflictos (esto es, presumiblemente, en cualquier sociedad) lo que es malo para un individuo puede considerarse bueno para su enemigo. ¿Quién decide qué es «el mal»? ¿Quién decidía, cuando en Europa se daba la caza de brujas, que determinadas personas eran «brujas» o «brujos»? Su identificación era siempre el resultado de una relación de fuerza, tanto más eficaz cuanto más se difundían sus resultados capilarmente. Por medio de la introyección (parcial o total, lenta o inmediata, violenta o aparentemente espontánea) del estereotipo hostil propuesto por los perseguidores, las víctimas acababan perdiendo su identidad cultural propia. El que no quiera limitarse a registrar los resultados de esta violencia histórica debe intentar trabajar con los raros casos en que la documentación tiene un carácter no solamente dialógico; esto es, aquellos en que cabe encontrar fragmentos, relativamente inmunes a las deformaciones, de la cultura que las persecuciones se proponían suprimir.[52]

Ya he dicho por qué motivos los procesos de Friuli me parecieron una grieta en la densa costra aparentemente indescifrable del aquelarre. De ellos emergen dos temas: las procesiones de los difuntos y las batallas por la fertilidad. Los que declaraban participar en estado de éxtasis eran, en el primer caso, sobre todo mujeres; en el segundo, mayoritariamente hombres. Ambos se autodefinían como *benandanti*. La unicidad del término permite observar, por transparencia, un fondo de creencias comunes: pero mientras que las procesiones de los difuntos están evidentemente relacionadas con un mito difundido en gran parte de Europa (las seguidoras de Diana, la «caza salvaje»), las batallas por la fertilidad me parecieron, en un primer momento, un fenómeno limitado a Friuli. Pero con una excepción extraordinaria: un viejo licántropo de Livonia[53] que a finales del siglo XVII confesó reunirse periódicamente por la noche con sus compañeros para enfrentarse a los brujos, a fin de arrebatarles los retoños de los frutos de la tierra que éstos habían sustraído. La hipótesis que presenté para explicar esta aproximación imprevisible —un sustrato común, quizás eslavo— era, como se verá, sólo en parte exacta. Dicha hipótesis implicaba ya una notable ampliación del ámbito de la investigación. Pero la ineludible constatación de la unidad subyacente en las dos versiones de los *benandanti* —la agraria y la fúnebre— planteaba la exigencia de una comparación enormemente más amplia. En ambos casos, de hecho, el salirse el alma del cuerpo —hacia las batallas nocturnas o hacia las procesiones de las almas en pena— estaba precedido por un estado cataléptico que sugiere de modo irresistible un parangón con el éxtasis chamánico. Mas en general, las competencias que se atribuían los *benandanti* (el contacto con el mundo de los muertos, el control mágico de las fuerzas de la naturaleza para asegurar la supervivencia material de la comunidad) parecen identificar una función social muy similar a la desarrollada por los chamanes.

Hace muchos años propuse esta conexión (posteriormente confirmada por Mircea Eliade) definiéndola como «no analógica pero real»;[54] todavía

no me había atrevido a afrontarla. Recuerdo haber experimentado, al reflexionar sobre las perspectivas de investigación que implicaba, una sensación vagamente parecida al vértigo. Me preguntaba ingenuamente si algún día llegaría a tener la competencia necesaria para afrontar un tema tan vasto y complejo. Hoy sé que nunca la tendré. Pero los documentos de Friuli que el caso me había hecho encontrar planteaban preguntas que exigían una respuesta, aunque fuese inadecuada y provisional. Intento darla en este libro.

14. En el presente trabajo las partes más discutibles, la segunda y la tercera, son, creo, las más novedosas. Es preciso que explique qué me sugirió una estrategia analítica y expositiva poco habitual en un libro de historia.

Es obvio que una investigación sobre las raíces del aquelarre en la cultura folklórica ha de ser llevada desde un punto de vista comparado. Sólo inhibiéndose de la comparación con la Europa continental (A. Macfarlane) o de la comparación *tout court* (K. Thomas) ha sido posible, por ejemplo, no interrogarse acerca de si rastros de creencias análogas a las de las seguidoras de Diana podrían también rastrearse en el ámbito inglés.[55] Pero la analogía entre las confesiones de los *benandanti* y las del licántropo de Livornia, así como, con mayor razón, la analogía de ambas como testimonios sobre los chamanes euroasiáticos, mostraban que la comparación debía extenderse también a áreas y períodos distintos de aquellos en los que tiene lugar la persecución de la brujería. Hacer coincidir las creencias que surgen bruscamente en la red documental (las de las mujeres extáticas seguidoras de Oriente, las de los *benandanti*, las del licántropo Thiess y así sucesivamente) con el año 1384, con el año 1575, con el año 1692 —esto es, los momentos en que las registraron inquisidores y jueces— habría sido, sin lugar a dudas, una simplificación indebida. Testimonios acaso muy recientes podían conservar huellas de fenómenos mucho más antiguos; y a la inversa, testimonios remotos podían arrojar luz sobre fenómenos mucho más tardíos.[56] Evidentemente, esta hipótesis no autorizaba la proyección automática de los contenidos de la cultura folklórica a una antigüedad remotísima, pero impedía utilizar la sucesión cronológica como hilo conductor. El mismo argumento valía para la contigüidad geográfica: el hallazgo de fenómenos analógicos en áreas muy distantes podía explicarse recurriendo a contactos culturales en un período muy antiguo. La reconstrucción de una cultura por una parte extremadamente adherente y por otra documentada de modo fragmentario y causal implicaba, por lo menos provisionalmente, la renuncia a algunos de los postulados esenciales de la investigación histórica, el primero de todos, el de un tiempo unilineal y uniforme.[57] En los procesos se encontraban no sólo dos culturas, sino dos tiempos radicalmente heterogéneos.

Partiendo de la documentación sobre los *benandanti* he intentado, durante años, acercar, basándome en afinidades puramente formales, testimonios sobre mitos, creencias y ritos, sin preocuparme por insertarlos en

un marco histórico plausible. La propia naturaleza de la afinidad que oscuramente buscaba sólo se me aclaró *a posteriori*. En este camino encontré, además de las espléndidas páginas de Jakob Grimm, las investigaciones de W. H. Roscher, M. P. Nilsson, S. Luria, V. Propp, K. Meuli y R. Bleichsteiner, por citar sólo algunos nombres de una larga lista. Con frecuencia, estudios efectuados de modo independiente terminaban de hecho convergiendo. Poco a poco se esbozó, de un modo compacto desde el punto de vista morfológico, y heterogéneo desde el punto de vista cronológico, espacial y cultural, una constelación de fenómenos. Me pareció que los mitos y los ritos que había recogido dibujaban un contexto simbólico en el cual los elementos folklóricos incrustados en el estereotipo del aquelarre resultaban menos indescifrables. Pero periódicamente se me presentaba la duda de estar acumulando datos sin sentido, siguiendo analogías irrelevantes.

Sólo cuando la investigación estaba ya avanzada he hallado la justificación teórica de lo que llevaba años haciendo a tientas. Está contenida en algunas reflexiones muy densas de Wittgenstein sobre *La rama dorada* de Frazer: «La explicación histórica, la explicación como hipótesis de desarrollo es sólo *un* modo de recoger los datos, su sinopsis. Es igualmente posible ver los datos en su relación recíproca y recogerlos en una imagen general que no tenga la forma de un desarrollo cronológico». Esta «representación perspicua» (*übersichtliche Darstellung*), observaba Wittgenstein, «mediatiza la comprensión, que consiste cabalmente en "ver las conexiones". De aquí la importancia de hallar *eslabones intermedios*».[58]

15. Tal era el camino que, sin darme cuenta, había seguido. Ciertamente, ninguna hipótesis histórica (referida a un ámbito religioso, institucional, étnico, etc.) me habría permitido reunir las imprevisibles constelaciones de documentos presentadas en la segunda parte de este libro. Ahora bien ¿era suficiente una exposición prácticamente histórica de los resultados reunidos? La respuesta de Wittgenstein era clara: la «representación perspicua» era un modo de presentación de los datos no sólo alternativa sino, implícitamente, superior a la presentación histórica porque: *a*) era menos arbitraria, y *b*) era inmune a hipótesis evolutivas indemostradas. «Una relación interna entre círculo y elipse», observaba, se ilustra «transformando gradualmente la elipse en un círculo, *pero no para afirmar que una determinada elipse ha surgido efectivamente, históricamente, de un círculo* (hipótesis evolutiva), sino sólo para hacer a nuestro ojo sensible a una relación formal.»[59]

Este ejemplo me parecía *excesivamente* probatorio. Más que con círculos y elipses (entes por definición sustraídos a un ámbito temporal) tenía que vérmelas con hombres y mujeres: *benandanti* de Friuli, por ejemplo. Si me hubiera limitado a describir en términos puramente formales su gradual transformación en brujos, habría acabado descuidando un elemento decisivo: la violencia cultural y psicológica ejercida por los inquisidores. El caso entero habría resultado absolutamente transparente, pero

también absolutamente incomprensible. En el estudio de los hechos humanos, poniendo entre paréntesis la dimensión temporal se obtiene un cuadro inevitablemente deformado, por estar depurado de las relaciones de fuerza. La historia humana no se desarrolla en el mundo de las ideas, sino en el mundo sublunar en el que irrevisiblemente nacen los individuos, infligen sufrimiento o lo padecen y mueren.[60]

Así pues, me parecía que la investigación morfológica no podía (por motivos a la vez intelectuales y morales) sustituir a la reconstrucción histórica. Lo que sí podía era solicitarla; sobre todo en áreas o períodos poco y mal documentados. En cuanto a la naturaleza histórica de las relaciones que había reconstruido, no albergaba dudas. Me había servido de la investigación morfológica como de una sonda para catar un estrato profundo de otro modo inalcanzable.[61] Aquí la tesis de Wittgenstein debía ser invertida: en el ámbito de la historia (no en el de la geometría, obviamente) la relación formal puede ser considerada una hipótesis evolutiva, o mejor genética, formulada de modo distinto. Era preciso intentar, por medio de la comparación, traducir en términos históricos la distribución de los datos, presentados hasta el momento sobre la base de afinidades internas, formales. Así pues, habría sido la morfología, aunque acrónica, la que fundamentara, según el ejemplo de Propp, la diacronía.[62]

16. La naturaleza conjetural —también declarada en un título (parte I, cap. I)— de esta tentativa era inevitable, dada la escasez documental. La convergencia de testimonios permitía bosquejar algunos tramos históricos: una antiquísima circulación de mitos y ritos ligados al éxtasis, procedente de las etapas asiáticas, aunque no resultaba plenamente probada, se presentaba como más que verosímil. Un complejo de fenómenos sustancialmente ignorados afloraba a la superficie. Pero este resultado era evidentemente inadecuado, además de provisional. La enorme dispersión, y sobre todo la persistencia de aquellos mitos y de aquellos ritos en contextos culturales tan diferentes, seguían siendo inexplicables. La representación de formas simbólicas análogas a milenios de distancia, en ámbitos espaciales y culturalmente heterogéneos, ¿podía ser analizada en términos puramente históricos? ¿O se trataba, por el contrario, de casos límite que hacían aparecer en el tejido de la historia una trama atemporal?

Durante mucho tiempo me debatí en este dilema desconcertante.[63] Al parecer sólo una decisión preliminar, de naturaleza ideológica, podría decantar la alternativa en un sentido u otro. Al final he intentado sustraerme al chantaje construyendo una especie de experimento (parte III, cap. II). Partiendo de un detalle particular enigmático de algún documento ya discutido, he reunido un conjunto —ciertamente incompleto— de mitos, leyendas, fábulas y ritos con frecuencia testimoniados en un ámbito cronológico y espacial muy vasto, y además caracterizado por un grado elevado de «semejanzas familiares».[64] Con alguna excepción parcial (O. Gruppe, S. Luria, A. Brelich) los componentes distintos de la serie fueron analizados como entidades separadas. Más adelante diré qué hilo une —por poner sólo

algún ejemplo— a Edipo, Aquiles y Cenicienta; el mítico porte de un solo calzado y la recogida ritual de los huesos de los animales muertos. Bastará de momento con decir que el análisis completo de la serie me ha llevado a superar en parte el dilema inicial, llegando a conclusiones quizás no irrelevantes, también desde el punto de vista teórico.

17. La riqueza potencial del experimento procedía principalmente de la extraordinaria distribución en el tiempo y en el espacio que caracteriza, como se ha dicho, a casi todas las unidades distintas de la serie. Que yo sepa, ninguno de los estudiosos que han intervenido ha liquidado esta característica como si fuera un fenómeno casual; muchos se han limitado a registrarla como un dato de hecho; algunos han intentado explicarla. Las principales hipótesis formuladas —casi siempre de modo independiente— son las siguientes:

a) La persistencia y difusión de fenómenos similares constituiría la prueba de una continuidad histórica semiliquidada, que habría sedimentado reacciones psicológicas primordiales: de aquí, según K. Meuli, las analogías entre los ritos de los cazadores del Paleolítico (parcialmente reconstruibles por medio de los testimonios de los chamanes del Asia septentrional) y el sacrificio griego. Acentuando el elemento de continuidad psicológica, W. Burkert ha señalado arquetipos atemporales, remitiendo a las teorías de Jung. Otro tanto ha hecho R. Needham a propósito del mito del hombre unilateral o demediado, el cual se halla en contextos culturales extremadamente heterogéneos.

b) La hipótesis de Meuli, sobre todo en la formulación de Burkert, ha sido rechazada por J.-P. Vernant y M. Detienne por estar basada necesariamente en «un arquetipo psíquico o alguna estructura invariable». En consecuencia, han considerado implanteable también una comparación con culturas distintas y más antiguas que la griega. En este contexto polémico han repetido, por una parte, el rechazo de una «historia vertical» (M. Detienne) y por otra, una «apuesta a favor de la sincronía» (J.-P. Vernant)[65] que también ha inspirado algunos ensayos sobre un mito incluido en la serie aquí propuesta: el de Edipo.

c) Un estudioso (Claude Lévi-Strauss) se ha detenido en el tema de la cojera mítica y ritual, observando que su enorme amplitud geográfica parece implicar una génesis remotísima (el Paleolítico) y por tanto inverificable. De aquí procede, como veremos, una propuesta de explicaciones en términos formales basada en una sumaria pero amplísima comparación.

d) La génesis en edades prehistóricas o protohistóricas de algunos de entre los fenómenos que he examinado ha sido con frecuencia objeto de hipótesis, pero rara vez de modo argumentado; entre las excepciones se cuenta L. Schmidt, quien ha intentado precisar el marco histórico y geográfico en que se propagaron el mito de la resurrección de los animales a partir de los huesos y otros mitos afines.

Se trata de planteamientos muy distintos: por los presupuestos generales, por los criterios utilizados para identificar el objeto de la investigación y por las implicaciones. Una valoración debe distinguir todos estos elementos sin limitarse a las fáciles etiquetas ideológicas que identificarían la primera interpretación como arquetípica, la segunda y la tercera como estructuralistas y la cuarta como difusionista.

Muchas veces se habla de arquetipos de modo genético, sin pretensiones explicativas. Ahora bien, cuando el término remite más o menos explícitamente a una transmisión hereditaria de carácter cultural adquirido, completamente indemostrable, (*a*) su pretensión explicativa se muestra totalmente inconsistente, y a fin de cuentas potencialmente racista. Además, rechazar un problema porque las soluciones propuestas son insatisfactorias (*b*) me parece un procedimiento inaceptable. Por otra parte, hablar de «herencia del Paleolítico», como hace Detienne, significa circunscribir arbitrariamente, descalificándolas, las posibles soluciones. (*c*) La hipótesis según la cual la aparición de fenómenos similares en culturas distintas estaría ligada a estructuras inmutables de la mente humana, implica de hecho obligaciones formales innatas, no herencias o arquetipos; además, como se verá, la solución propuesta en el caso específico es insatisfactoria desde cualquier punto de vista, teórico o de hecho. (*d*) La elección es portadora de una objeción de principio, aplicable a cualquier teoría difusionista: el contacto o la continuidad son acontecimientos externos que no bastan para explicar la transmisión en el espacio y en el tiempo de los fenómenos culturales; sobre todo si asume, como en el caso en cuestión, proporciones macroscópicas.

Consideremos ahora los criterios utilizados una y otra vez para identificar el objeto de la investigación. En la investigación sobre el mito o sobre el rito inspirada en el estructuralismo, el objeto es construido (o deconstruido) en primer lugar descomponiendo los datos superficiales y posteriormente elaborando series basadas en una retícula de isomorfismos profundos.[66] El polémico objetivo de este planteamiento es el hábito positivista de partir de unidades aisladas en busca de analogías que implican transmisiones o filiaciones. Pero es cierto que los teóricos del estructuralismo no siempre ponen en práctica sus propios principios; a la inversa, estudiosos de inspiración positivista han demostrado saber captar la afinidad profunda que liga a mitos o ritos aparentemente distintos. Más allá de las etiquetas, el camino a seguir me parece claro: el isomorfismo fundamenta la identidad, y no a la inversa. Esto implica una divergencia radical, más en el método que en los presupuestos, con quienes pretenden aferrar intuitivamente los símbolos inmutables —los arquetipos— en que se expresaban las epifanías del inconsciente colectivo (Jung) o las manifestaciones primordiales de lo sagrado (Eliade).[67]

En conclusión, las investigaciones basadas en una diacronía amplia y en una vasta comparación responden a la pregunta planteada por la continuidad y la dispersión de mitos y ritos similares formulando hipótesis inconsistentes (arquetipos) o simplificadoras (difusión mecánica); y las

basadas en un planteamiento sincrónico aluden no ya la comparación, sino el problema. Por otra parte, la solución en ciertos aspectos intermedia delineada rápidamente por Lévi-Strauss —un análisis al mismo tiempo sincrónico y comparado de los fenómenos transculturales— levanta, como se verá, objeciones que son al mismo tiempo de principio y de hecho. Pero la elección entre alternativas que implican, respectivamente, respuestas inaceptables y preguntas insuficientes ¿es verdaderamente inevitable? ¿Perspectiva diacrónica y rigor metódico son verdaderamente incompatibles?

18. Estas preguntas facilitan la comprensión de por qué el libro que presento contiene, sobre todo en el capítulo más decididamente teórico (parte III, cap. II) un diálogo, implícito o explícito, con los estudiosos que en los últimos decenios han renovado, desde puntos de vista sólo en parte coincidentes, las investigaciones sobre el mito (C. Lévi-Strauss) y en particular sobre el mito griego (J.-P. Vernant, M. Detienne). Empezaré bosquejando los términos de la discusión con estos últimos.

Como ya he dicho, J.-P. Vernant ha hablado de «apuesta a favor de la sincronía» contra un «comparatismo retrospectivo» que intentaría rastrear las «etapas de una génesis hipotética». De modo igualmente neto, M. Detienne ha desestimado una «historia vertical» proyectada hacia las «brumas del Paleolítico». La documentación examinada por Vernant y Detienne está, ciertamente, muy circunscrita tanto en el tiempo como en el espacio: va (limitándonos a los textos) desde Homero hasta los mitógrafos helenísticos. Lo cual permite hablar de planteamiento «sincrónico» y la consideración unitaria de este *corpus* textual casi milenario.[68] Reivindicación de la originalidad de la civilización griega y voluntad de estudiar su religión y mitos como «sistema organizado» son dos facetas del mismo proyecto.[69] Desde este punto de vista, como Vernant ha visto lúcidamente, la relación entre sincronía y diacronía se configura como una aporía irresoluta.[70]

Ciertamente, originalidad no es sinónimo de autoctonía. En otro tiempo Vernant se tomó muy en serio la hipótesis —señalada por Rohde y posteriormente desarrollada por Meuli y otros estudiosos— de que fenómenos religiosos griegos ligados al éxtasis constituyeron una reelaboración de temas presentes en el chamanismo euroasiático.[71] La serie que he reconstruido sobre bases morfológicas inserta esta relación en una perspectiva cronológica aún más amplia, que llega a incluir, por ejemplo, a las seguidoras de Oriente, a los *benandanti* de Friuli y al licántropo de Livonia. Considerar la representación de determinados fenómenos en el interior de culturas diversas como un testimonio de relaciones históricas imperfectamente probadas, o no probadas de hecho, significa alejarse de la elección rigurosamente sincrónica mantenida, en el ámbito griego, por Vernant y Detienne. Y sin embargo es cierto que su polémica contra el «comparatismo retrospectivo» admite alguna excepción, visto que ambos se han inspirado repetidamente en las investigaciones de Dumézil y, en menor medida, de Benveniste.[72] Pero las lenguas indoeuropeas habían proporcionado a Dumézil y a Benveniste la prueba indudable de un marco de filiaciones

históricas. En el caso de las relaciones entre lenguas urálicas e indoeuropeas, por ejemplo, esta prueba falta. Desde luego, de haberme limitado a traducir en términos históricos, aunque sólo fueran conjeturales (parte III, cap. I), la serie de datos que había presentado en un primer momento sobre la base de analogías internas (parte II), podía haber sido acusado de volver a proponer implícitamente una envejecida interpretación difusionista, basada solamente en filiaciones y relaciones genéticas.[73] Pero el experimento que sigue (parte III, cap. II) aísla un tema con la intención de reexaminar toda la cuestión desde un punto de vista más complejo, que salda la deuda con el punto fuerte de la «apuesta a favor de la sincronía» de Vernant: el planteamiento sistemático.

El nexo indisoluble entre «sincronía» y «sistema» se deriva obviamente, más allá de las formulaciones de Lévi-Strauss, de Saussure.[74] Y sin embargo es cierto que el uso analógico del término «sistema» en ámbitos extralingüísticos («sistema cultural», «sistema social», «sistema mítico-religión», etc.) presenta riesgos: en estos casos, de hecho, las unidades constitutivas no son discernibles de modo riguroso. Una confrontación entre las nociones de «mitema», introducida en un primer momento por Lévi-Strauss, y la de «fonema» en que se basaba, indica claramente que no basta con inferir modelos conceptuales de la lingüística para alcanzar el rigor.[75] Trátese del sistema fonológico de una lengua muerta (o de la fase desaparecida de una lengua viva) o del «sistema latente» de un mito,[76] deben ser reconstruidos sobre la base de un conjunto documental intrínsicamente limitado, si bien (por medio de hallazgos arqueológicos, papirológicos, etc.) potencialmente en expansión. Pero la naturaleza a menudo casual, indirecta o fragmentaria de la documentación sobre el mito implica la posibilidad —menos frecuente en el ámbito lingüístico— de que elementos cruciales para la interpretación sean o no todavía descubiertos, o perdidos para siempre.[77] Una inadvertencia (seguida de un feliz replanteamiento) de Lévi-Strauss ilustrará los mecanismos selectivos del proceso de transmisión y sus consecuencias.[78]

Estas consideraciones surgen de la utilización prudente de la noción de sistema mítico-religioso. La insistencia en un planteamiento puramente sincrónico suscita perplejidades más graves. El riesgo de empobrecer de este modo la complejidad de los fenómenos ha sido subrayado por historiadores no sólo profesionalmente, sino inevitablemente interesados en la sucesión temporal.[79] Preocupaciones análogas han sido formuladas también por semiólogos como Lotman y sus colaboradores, quienes han propuesto un estudio de la cultura basado en una noción amplia de «texto», a fin de incluir mitos, ritos, iconos, manufacturas, etc.: «En la existencia real de la cultura funcionan siempre, junto a los nuevos, textos transmitidos por una tradición cultural dada o introducidos desde el exterior. Esto confiere a cualquier estado sincrónico de la cultura los caracteres del plurilingüismo cultural. Desde el momento en que a diferentes niveles sociales la velocidad del desarrollo cultural puede ser desigual, un estrato sincrónico de la cultura puede incluir su diacronía y la reproducción activa de los "viejos textos"».[80] En estas palabras se advierte el eco de la polémica de Roman Jakobson contra la

drástica antítesis entre sincronía y diacronía formulada por Saussure.[81] Precisamente Jakobson, pensando de nuevo en su propia experiencia juvenil de folklorista, observó que «cuando se superponen a interpretaciones sistemático-sincrónicas los actos y las creencias mágicas de los grupos folklóricos actuales ... se muestra convincentemente atestiguada la antigüedad prehistórica de gran parte de lo que se oculta en los elementos llegados hasta nosotros. Entonces uno se percata y se persuade con renovada fuerza de cómo los testimonios folklóricos hunden sus raíces en un tiempo mucho más lejano y tienen una difusión espacial mucho más amplia de la que cabía creer. Si anteriormente no pudieron sostenerse de modo convincente conclusiones semejantes, es porque los procedimientos mecanicistas de la investigación precedente no habían cedido el paso al análisis estructural de la difusión del patrimonio folklórico».[82] Esta perspectiva parece mucho más apropiada para describir y comprender situaciones conflictivas que el postulado, sustancialmente monolítico más que estático, de un «sistema único» que garantizaría «el campo de las representaciones» culturales.[83] En la sección transversal de cualquier presente también están incrustados muchos pasados de diverso grosor temporal que (sobre todo en el caso de testimonios folklóricos) pueden remitir a un contexto espacial mucho más vasto.

19. Como es cosa sabida, a principios de los años cuarenta Lévi-Strauss derivó de las investigaciones fonológicas de Jakobson, un método para analizar los fenómenos sociales (en primer lugar las estructuras del parentesco). Es significativo que Lévi-Strauss descuidara de manera absoluta, entonces y posteriormente, la exigencia formulada por Jakobson de superar la antítesis entre sincronía y diacronía. Pero la interpretación corriente, según la cual la opción sincrónica de Lévi-Strauss implicaría una actitud agresivamente antihistórica, es superficial. En un primer momento Lévi-Strauss, remitiéndose a una célebre frase de Marx, atribuyó a los historiadores la esfera de la conciencia («los hombres hacen la historia») y a los antropólogos la de la inconsciencia («pero no saben hacerla»): un reparto de campos que admitía la posibilidad de hibridaciones fecundas, como las investigaciones de L. Febvre sobre los fenómenos oscuros o inconscientes de la mente.[84] Posteriormente Lévi-Strauss ha formulado la relación entre antropología e historia en términos de dilema: la confrontación repetida entre mitos homólogos ligados a culturas no cohesionadas históricamente (o por lo menos no relacionadas documentalmente) concluía una y otra vez reconduciendo las analogías a constricciones formales, antes que a préstamos culturales.[85] Sin embargo, recientemente, y recogiendo hasta el título de un ensayo escrito más de treinta años antes, Lévi-Strauss ha insistido —como entonces— en la posibilidad de colaboración entre historiadores y antropólogos. «También el difusionismo —ha escrito—, y con mayor motivo cualquier investigación histórica, tienen una importancia esencial para el análisis estructural: estas perspectivas, por caminos diferentes y con posibilidades desiguales, tienden al mismo fin, esto es, hacer inteligible, sacando a la luz su unidad, fenómenos superficialmente heterogéneos. El análisis

estructural converge directamente con la historia cuando, más allá de los datos empíricos, se aplica a estructuras profundas que, en tanto que profundas, pueden también haber sido comunes en el pasado (*des structures profondes qui, parce que profondes, peuvent aussi avoir été communes dans le passé*).»[86] Estas consideraciones introducen una densa reflexión, sugerida por el sistema de clasificación biológica conocido como cladística. Mientras que las clasificaciones tradicionales disponían las especies a lo largo de una escala evolutiva según sus características más o menos complejas, la cladística establece una pluralidad de ordenaciones (o cladogramas) basadas en homologías que no remiten necesariamente a relaciones genealógicas. Así, observa Lévi-Strauss, la cladística ha abierto «un camino intermedio entre el nivel de la estructura y el del acontecimiento» que puede ser recorrido también por quien se ocupa de la especie humana: las homologías, identificadas gracias al análisis estructural, entre fenómenos pertenecientes a sociedades distintas, deberán ser sucesivamente superpuestas en la criba del historiador para aislar las que corresponden a nexos reales y no sólo posibles.

Las convergencias entre el programa de investigación diseñado por Lévi-Strauss y el libro que he escrito me parecen bastante notables. Pero no lo son menos las divergencias. La primera consiste en el rechazo de la función, circunscrita y marginal, que Lévi-Strauss atribuye a la historiografía: responder, por medio de la comprobación de datos de hecho, a las preguntas planteadas por la antropología. A quien trabaje, a diferencia de Lévi-Strauss, con documentos datados o datables, puede sucederle lo contrario: y no sólo cuando —como en la investigación aquí presentada— morfología e historia, hallazgo de homologías formales y reconstrucciones de contextos espaciotemporales, constituyen aspectos de la investigación desarrollada por un único individuo. De este enlace surge también una segunda divergencia. Las series isomorfas analizadas en las partes segunda y tercera de este libro pertenecen a un ámbito situado entre la profundidad abstracta de la estructura (predilecta de Lévi-Strauss) y la concreción superficial del acontecimiento.[87] En este lugar intermedio se juega probablemente, entre convergencias y contrastes, la verdadera partida entre la antropología y la historia.

20. Hace mucho tiempo me propuse demostrar experimentalmente, desde un punto de vista histórico, la inexistencia de la naturaleza humana; y hoy, veinticinco años más tarde, me veo sosteniendo una tesis exactamente contraria. Como se verá, en cierto punto la investigación se ha transformado en una reflexión —guiada por el examen de un caso quizás extremo— sobre los límites del conocimiento histórico.

Pero ante todo soy bien consciente de los límites de *mis* conocimientos. Y para que el caso sea más grave he tomado la decisión de moverme en una perspectiva al mismo tiempo diacrónica y comparada. Obviamente, esto hacía imposible una ampliación de la investigación del «campo de la mitología junto con las informaciones que se refieren a todos los registros de la vida social, espiritual y material del grupo humano considerado».[88] El

precio pagado en términos de conocimiento específico terminaba volviéndose parte del experimento. Más desagradable ha sido la forzosa renuncia a incluir en el análisis (con pocas excepciones) una dimensión quizás descuidada, por ser difícilmente documentable o considerada erróneamente irrelevante: la subjetiva. La mayor parte de los testimonios que he encontrado son fragmentarios y, sobre todo, indirectos: a menudo de tercera o de cuarta mano. Los significados que los actores atribuían a los mitos que revivían en estado de éxtasis o a los ritos en que tomaban parte por regla general se nos escapan. Al respecto, la documentación sobre los *benandanti* muestra ser preciosa. En sus relatos vemos a individuos distintos articular de modo también distinto, cada uno con su propio acento, un núcleo de creencias comunes. Esta riqueza de lo vivido es casi siempre inencontrable en los concisos resúmenes elaborados por los mitógrafos helenísticos, por los autores de los penitenciales altomedievales o por los folkloristas decimonónicos. Pero los mitos, en tanto que pueden describirse por medio de oposiciones formales abstractas, se encarnan, se transmiten y actúan en situaciones sociales concretas, a través de individuos de carne y hueso.

Y además actúan también independientemente de la conciencia que los individuos tienen de ellos. Aquí la analogía —por definición imperfecta— con el lenguaje se dispara de forma irremediable. Se ha intentado parangonar las variantes individuales del mito con hechos lingüísticos diferenciados: y los chamanes lapones o siberianos, los licántropos bálticos, las *armiers* del Ariège pirenaico, los *benandanti* de Friuli, los *kresniki* dálmatas, los *călusari* rumanos, los *táltos* húngaros, los *burkudzäutä* caucásicos constituyen una variedad de población dispersa en el tiempo y en el espacio y hablan lenguas míticas diversas, pero están ligados por parentescos estrechísimos. Para reconstruir a nivel supraindividual el significado de sus mitos y de sus ritos es preciso seguir el camino trazado en el ámbito lingüístico por Benveniste: «A través de la comparación y por medio de un análisis diacrónico, se trata de hacer que aparezca un significado allí donde, al empezar, no teníamos más que una designación. De este modo la dimensión temporal se convierte en una dimensión explicativa».[89] Más allá del uso reconstruible sincrónicamente (*désignation*), ligado a condiciones locales, surge, gracias a la «comparación retrospectiva», un significado que Benveniste llama «primario» (*signification première*) en el sentido, puramente relativo, de lo más antiguo alcanzable.[90] En el caso de los fenómenos considerados aquí, el núcleo primario está constituido por el viaje del vivo al mundo de los muertos.

21. A este núcleo mítico se ligan también temas folklóricos como el vuelo nocturno y la metamorfosis animal. De su fusión con la imagen de la secta hostil que había ido siendo proyectada sobre los leprosos, los judíos, las brujas y los brujos, brota una formación cultural de compromiso: el aquelarre. Su difusión más allá del arco alpino occidental, donde cristalizó por vez primera, empezó en los primeros decenios del siglo XV. Gracias a las prédicas de san Bernardino de Siena, una secta considerada hasta el momento periférica era descubierta en el mismísimo corazón de la cristian-

dad, Roma. Descubrimientos análogos estaban destinados a repetirse durante más de dos siglos por toda Europa. Circunstancias locales y supralocales explican en ocasiones la agudización de la caza de brujas: ciertamente, el estereotipo del aquelarre, inmutable más allá de las variantes superficiales, contribuyó poderosamente a intensificarla.

Con el fin de la persecución el aquelarre se disolvió. Negado como acontecimiento real, relegado a un pasado que ya no era amenazador, alimentó la imaginación de los pintores, los poetas y los filólogos. Pero los antiquísimos mitos que habían confluido durante un período de tiempo sumamente breve (tres siglos) en aquel estereotipo compuesto han sobrevivido a la desaparición de éste. Todavía están activos. La experiencia inaccesible que la humanidad ha expresado simbólicamente durante milenios a través de mitos, fábulas, ritos, éxtasis, sigue siendo uno de los centros escondidos de nuestra cultura, de nuestro modo de estar en el mundo. También al intento de conocer el pasado es un viaje al mundo de los difuntos.[91]

Nota

La primera idea de esta investigación se remonta a 1964 o 1965; el inicio propiamente dicho, a 1975. Desde entonces ha progresado de manera discontinua, con largas pausas y desviaciones. He presentado algunos resultados provisionales en los seminarios dirigidos por Jacques Le Goff (en la École Pratique des Hautes Études), por Jean-Pierre Vernant (en el Centre de Recherches comparées sur les Sociétés Anciennes), por Keith Thomas (en la Universidad de Oxford); en dos ciclos de lecciones que tuvieron lugar respectivamente en la Van Lee Foundation de Jerusalén por invitación de Yehuda Elkana, y en el Collège de France, por invitación de André Chastel y de Emmanuel Le Roy Laudurie; en Edimburgo, en una Antiquary Lecture en el Departamento de Historia de Princeton; a lo largo de seminarios míos con estudiantes de Yale (1983) y Bolonia (1975-1976, 1979-1980, 1986-1987). En estos encuentros y discusiones he aprendido mucho. Pero sin las temporadas pasadas, en varias ocasiones, en el Centre de Recherches Historiques (París), en el Whitney Humanities Center de la Universidad de Yale en el otoño de 1983, en el Institute for Advanced Study (Princeton) en el invierno de 1986, y en el Getty Center for the History of Art and Humanities (Santa Mónica) en la primavera del mismo año, el presente libro nunca se hubiera escrito.

Sobre esta investigación he discutido mucho con Stefano Della Torre y Jean Lévy, y después con Simona Cerutti y Giovanni Levi: sus críticas y sus sugerencias han sido preciosas para mí. Salvatore Settis me ha permitido mejorar el texto cuando aún era un esbozo. En las notas doy las gracias a cuantos me han ayudado con sus consejos e indicaciones durante muchos años. En este sentido recuerdo especialmente, con afecto y gratitud, a Italo Calvino y Arnaldo Momigliano.

Primera parte

I

Leprosos, judíos, musulmanes

1. En febrero de 1321, como se lee en la crónica del monasterio de Santo Stefano di Condom, cayó muchísima nieve. Los leprosos fueron exterminados. Volvió a caer muchísima nieve antes de la mitad de la cuaresma; luego llegó una gran lluvia.[1]

El anónimo cronista dedica al exterminio de los leprosos la misma atención que a los acontecimientos meteorológicos insólitos. Otras crónicas del mismo período hablan de la vicisitud con más emoción. Los leprosos, dice una, «fueron quemados en casi toda Francia, porque habían preparado venenos para matar a toda la población».[2] Otra, la crónica del monasterio de Santa Caterina de monte Rotomagi: «En todo el reino de Francia los leprosos fueron encarcelados y condenados por el Papa; muchos fueron enviados a la hoguera; los supervivientes fueron recluidos en sus habitaciones. Algunos confesaron que habían conspirado para matar a todos los sanos, nobles y no nobles, y para tener dominio sobre el mundo entero (*ut delerent omnes sanos christianos, tam nobiles quam ignobiles, et ut haberent dominium mundi*)».[3] Todavía más amplio es el relato del inquisidor dominico Bernard Gui. Los leprosos, «enfermos de cuerpo y alma», habían echado polvos venenosos en las fuentes, pozos y ríos para transmitir la lepra a los sanos y hacerlos enfermar o morir. Parece increíble, dice Gui, pero aspiraban al dominio de las ciudades y de los campos; ya se habían repartido el poder y los títulos de condes y barones. Muchos, tras haber sido encarcelados, confesaron haber estado en reuniones secretas o capítulos, y que sus jefes habían dedicado dos años a urdir la conspiración. Pero Dios tuvo piedad de su gente: en muchas ciudades y pueblos los culpables fueron descubiertos y quemados. Por otra parte la población enfurecida, sin esperar un juicio en regla, destruyó las casas de los leprosos y las quemó con sus moradores dentro. Ahora bien, posteriormente se decidió proceder de manera menos precipitada; desde entonces en adelante los leprosos supervivientes que habían resultado inocentes fueron, por decisión previsora, recluidos en lugares en los que tendrían que quedarse hasta consumirse, a perpetuidad y sin salir. Y para que no

pudieran hacer daño ni reproducirse, los hombres y las mujeres fueron rígidamente separados.[4]

Tanto la destrucción como la reclusión de los leprosos habían sido autorizadas por Felipe V el Largo, rey de Francia, en un edicto emitido en Poitiers el 21 de junio de 1321. Puesto que los leprosos —no sólo en el reino de Francia, sino en todos los reinos de la cristiandad— habían intentado matar a los sanos envenenando aguas, fuentes y pozos, Felipe había hecho encarcelar y quemar a los reos confesos. Con todo, algunos permanecieron impunes; y he aquí las medidas adoptadas respecto a ellos. Todos los leprosos supervivientes que habían confesado el crimen habían de ser quemados. Los que no querían confesar debían ser sometidos a tortura; y, cuando hubieran confesado la verdad, habían de ser quemados. Las mujeres leprosas que hubieran confesado el crimen, espontáneamente o por efecto de la tortura, debían ser quemadas, a menos que estuvieran embarazadas; si lo estaban, habían de permanecer separadas hasta el parto y el destete del niño y ser posteriormente quemadas. Los leprosos que a pesar de todo se negaban a reconocer su participación en el crimen debían ser segregados a sus lugares de origen; hombres y mujeres debían estar rigurosamente separados. La misma suerte habían de correr sus hijos, si nacieran en el futuro. Los niños menores de catorce años debían ser segregados, separando, también en este caso, a varones de hembras; los mayores de catorce años que hubieran confesado el crimen debían ser quemados. Además, puesto que los leprosos habían cometido un delito de lesa majestad y directo contra el Estado, todos sus bienes eran confiscados hasta nueva orden; se debía, sin embargo, dar lo necesario para vivir a los hermanos, a las hermanas y a los que de aquellos bienes sacaban un beneficio. Todos los procedimientos judiciales contra los leprosos estaban confiados a la corona.

Estas providencias fueron en parte modificadas por dos edictos algo posteriores, emitidos respectivamente el 16 y el 18 de agosto del mismo año. En el primero, ante las protestas de prelados, barones, nobles y comunidades que reivindicaban el derecho de administrar los bienes de los leprosos puestos bajo su custodia, Felipe V ordenó interrumpir la confiscación. En el segundo, reconoce a los obispos y jueces de tribunales inferiores la facultad de juzgar a los leprosos, dejando de lado la cuestión (sobre la que había papeles diversos) de la existencia o no de un delito de lesa majestad. Esta sustracción a las prerrogativas de la corona estaba motivada explícitamente por la necesidad de castigar lo más rápidamente posible a los culpables. Así pues, los procesos seguían, y también la segregación de los leprosos. Un año más tarde el sucesor de Felipe V, Carlos el Hermoso, confirmó que debían estar recluidos (*renfermés*).[5]

Por primera vez en Europa se decidía un programa de reclusión tan masivo. En los siglos sucesivos, a los leprosos se añadirían otros personajes: los locos, los pobres, los criminales, los judíos.[6] Pero los leprosos iniciaron el camino. Hasta entonces, y a pesar del miedo al contagio, el cual inspiraba complejos rituales de separación (*De leproso amovendo*), los leprosos habían vivido en instituciones de tipo hospitalario, casi siempre adminis-

tradas por religiosos, ampliamente abiertas hacia el exterior y en las que se entraba voluntariamente. Desde aquel momento en Francia fueron segregados de por vida a lugares cerrados.[7]

2. La ocasión de este dramático desarrollo había sido ofrecida, como se ha visto, por el providencial descubrimiento de la conjura. Pero a este respecto otros cronistas dan una versión diferente.

Un cronista anónimo que escribía por los mismos años (su relato termina en 1328) se refirió a la voz que corría, cuyo origen afirmaba ignorar, sobre el intento de envenenamiento de las fuentes y pozos por los leprosos; añade nuevos detalles sobre el reparto del poder que habían proyectado (uno debería hacerse rey de Francia, otro rey de Inglaterra, otro conde de Blois); pero introduce un elemento nuevo. «Se decía —escribe— que los judíos eran cómplices de los leprosos (*consentant aux mésaux*) en este crimen: y por eso muchos de ellos fueron quemados junto a los leprosos. El populacho se tomaba la justicia por su mano, sin llamar al preboste ni al bailío: encerraban a la gente en su casa, junto con el ganado y los muebles, y los quemaban.»

Aquí se presenta a leprosos y judíos como igualmente responsables de la conjura. Pero es una voz casi aislada:[8] de hecho, un grupo de cronistas presenta una tercera versión de los hechos más compleja que las recordadas hasta el momento. Se trata de los continuadores anónimos de las crónicas de Guillaume de Nangis y de Gérard de Frachet; de Giovanni da San Vittore; del autor de la crónica de Saint-Denis; de Jean d'Outremeuse; del autor de la *Genealogia comitum Flandriae*.[9] A excepción del último, todos remiten explícitamente a una confesión que hizo llegar a Felipe V Jean l'Archevêque, señor de Parthenay. En ésta, uno de los jefes de los leprosos había declarado haber sido corrompido con dinero por un judío, quien le había entregado el veneno que había que esparcir por fuentes y pozos. Los ingredientes eran sangre humana, orina, tres hierbas que no se precisan y hostia consagrada, todo ello desecado, reducido a polvo y metido en bolsitas provistas de pesos para que llegaran más rápidamente al fondo. Había sido prometido más dinero por involucrar a más leprosos en la maquinación. Pero sobre esta última, sobre su naturaleza, las voces discrepaban. La más difundida y fiable (*verior*) era, según la crónica de que estamos hablando, la que atribuía la responsabilidad al rey de Granada. Éste, incapaz de vencer a los cristianos por la fuerza, había pensado deshacerse de ellos por la astucia. Entonces se había dirigido a los judíos ofreciéndoles una gran suma de dinero para que preparasen un proyecto criminal capaz de destruir a la cristiandad. Los judíos habían aceptado, pero habían declarado que no podían actuar directamente porque sería demasiado sospechoso: era mejor confiar la ejecución a los leprosos, quienes, al frecuentar continuamente a los cristianos, podrían envenenar sus aguas sin dificultad. Entonces los judíos habían reunido a algunos de los jefes de los leprosos y, con la ayuda del diablo, los habían inducido a abjurar de la fe y a triturar en las pociones pestíferas hostias consagradas. A continuación los leprosos convocaron cuatro concilios en los

que habían participado los representantes de todas las leproserías (a excepción de dos de Inglaterra). Habrían dirigido el siguiente discurso a los leprosos reunidos, por instigación de los judíos a su vez inspirados por el diablo: «Los cristianos os tratan como gente vil y abyecta; haría falta matarlos o contagiarles la lepra a todos; si todos fueran iguales (*uniformes*), nadie despreciaría a otro». Este proyecto criminal había sido acogido con gran aprobación y comunicado a los leprosos de varias provincias, junto con la promesa de reinos, principados y condados que quedarían vacantes a raíz de la muerte o la enfermedad de los sanos. Los judíos, decía Jean d'Outremeuse, se habían reservado las tierras de ciertos principados; los leprosos, dice el continuador de la crónica de Guillaume de Nangis, ya se habían atribuido los títulos que creían a su alcance (un leproso quemado en Tours hacia finales de junio se decía abad del monasterio mayor). Pero la conjura había sido descubierta; los leprosos culpables, quemados; los demás, recluidos según la prescripción del edicto regio. En varias partes de Francia, sobre todo en Aquitania, los judíos habían sido enviados indistintamente a la hoguera. En Chinon, en las cercanías de Tours, se había cavado una gran fosa a la que habían sido arrojados y luego quemados ciento sesenta judíos, hombres y mujeres. Muchos, dice el cronista, se arrojaban a las llamas cantando, como si fuesen a una boda. Algunas viudas hacían arrojar al fuego a sus hijos para que no fueran bautizados y se los llevasen los nobles que asistían a la escena. Cerca de Vitry-le-François cuarenta judíos que habían sido encarcelados habían decidido degollarse a sí mismos para no caer en manos de los cristianos; el último superviviente, un joven, intentó huir con un hatillo que contenía el dinero cogido a los muertos, pero se rompió una pierna, fue apresado y, también él, muerto. En París fueron quemados los judíos culpables, y los demás exiliados a perpetuidad; los más ricos tuvieron que traspasar al fisco sus propias riquezas, por un monto de ciento cincuenta mil *livres*.[10] En Flandes los leprosos (y quizás también los judíos) fueron primero encarcelados y posteriormente liberados «para disgusto de muchos», dice el cronista.[11]

3. Así pues, tres versiones: los leprosos, instigados por los judíos, a su vez instigados por el rey moro de Granada; o los leprosos y los judíos; o, también, sólo los leprosos. ¿Por qué esta discordancia entre las crónicas? Para responder a esta pregunta hace falta recorrer la cronología y la geografía del descubrimiento de la conjura. Todas las vicisitudes se nos mostrarán de manera más clara.

Las primeras voces sobre el envenenamiento de las aguas, seguidas de inmediato de acusaciones, encarcelamientos y hogueras, se iniciaron en el Périgord el Jueves Santo (16 de abril) de 1321.[12] Se extendieron rápidamente a toda Aquitania. Esta zona había sufrido el año anterior a las bandas de los llamados Pastorcillos, procedentes de París: grupos de muchachos y de muchachas de unos quince años, descalzos y mal vestidos, que marchaban enarbolando el pabellón cruzado. Decían que querían embarcar para Tierra Santa. No tenían jefes, armas ni dinero. Muchos los acogían benévolamente

y los alimentaban por amor de Dios. Reunidos en Aquitania, los Pastorcillos, «para ganarse el favor popular», afirma Bernard Gui, empezaron a intentar bautizar a los judíos a la fuerza. Los que se negaban eran despojados o muertos. Las autoridades se preocuparon. En Carcasona, por ejemplo, intervinieron en defensa de los judíos en tanto que «siervos del rey». No obstante, mucha gente (es Giovanni da San Vittore quien lo escribe) aprobaba la violencia de los Pastorcillos diciendo que «no había que oponerse a los fieles en nombre de los infieles».[13]

Precisamente desde Carcasona, a fines de 1320 probablemente (y en cualquier caso antes de febrero de 1321) los cónsules del senescalato habían enviado una protesta al rey. Abusos y excesos de diversos géneros turbaban la vida de la ciudad en lo que a ellos se refería. Los funcionarios regios, violando las prerrogativas de los tribunales locales, obligaban a las partes en litigio a personarse en París, con grave daño y gasto, para la celebración de los procesos; por otra parte hacían pagar elevadas multas a los mercaderes, acusándolos injustamente de usura. Los judíos, no contentos con hacer préstamos usurarios, prostituían y hacían objeto de estupro a las mujeres de los cristianos pobres que no estaban en condiciones de pagar los préstamos; hacían vilipendio de la hostia consagrada, recibida de manos de los leprosos y de otros cristianos; cometían todo tipo de monstruosidades en señal de desprecio de Dios y de la fe. Los cónsules suplicaban que se expulsara a los judíos del reino, a fin de que los fieles cristianos no fueran castigados por estos pecados nefandos. Denunciaban además los propósitos execrables de los leprosos, que se preparaban para difundir el morbo de que estaban afectados «con veneno, pociones pestíferas y sortilegios». Para impedir la difusión del contagio los cónsules sugerían al rey que segregara a los leprosos en construcciones a propósito, separando a los varones de las mujeres. Se declaraban dispuestos a proveer el mantenimiento de los reclusos, administrando las rentas, las limosnas y las donaciones pías a ellos destinadas en el presente o en el futuro. De este modo, concluían, los leprosos dejarían finalmente de multiplicarse.[14]

4. Librarse definitivamente del monopolio del crédito ejercido por los judíos; administrar las altas rentas de que gozaban los leprosos. Los objetivos a que tendían los cónsules de Carcasona estaban declarados en la protesta remitida al rey con brutal claridad. Sólo alguno puso primero que los mismos cónsules habían intentado defender a la comunidad judía de los saqueos y masacres llevados a cabo por las bandas de los Pastorcillos. Probablemente no se había tratado de un gesto de humanidad desinteresada. Tras la lista de lamentaciones dirigida al rey de Francia se entrevé la lúcida determinación de una clase mercantil agresiva, deseosa de deshacerse rápidamente de una competencia —la de los judíos— considerada entonces como insoportable. Puede ser que los proyectos de centralización administrativa (por otra parte destinados al fracaso) que Felipe V intentaba llevar a la práctica precisamente en aquellos meses, contribuyeran a agudizar estas tensiones. La

tentativa central de debilitar a las entidades locales alimentaba, en la periferia, la hostilidad frente a los grupos menos protegidos.[15]

El apoyo de eventuales medidas antijudías por parte de la población de Aquitania era probable. Ya se ha visto con qué simpatía habían acogido a la «multitud desordenada y campesina» de los Pastorcillos.[16] La terrible carestía de 1315-1318 había exasperado la hostilidad frente a los judíos prestamistas de dinero.[17] También en otros lugares las tensiones provocadas a todos los niveles sociales por el asentamiento de una economía monetaria tendían desde hacía tiempo a desfogarse como odio antijudío.[18] En más partes de Europa se acusaba a los judíos de envenenar los pozos, de practicar homicidios rituales y de profanar la hostia consagrada.[19]

Esta última acusación se repite con toda puntualidad, como hemos visto, en la protesta emitida por los cónsules de Carcasona y de las ciudades circunstantes. Mas en ella eran asociados, como cómplices de los judíos, los leprosos, presentados inmediatamente después como envenenadores. Se trata de una asociación llena de implicaciones simbólicas, y por tanto no reducible al deseo declarado de las autoridades de apoderarse de los legados píos destinados a los leprosos.

5. La relación entre judíos y leprosos es antigua. Ya en el primer siglo después de Cristo el historiador judío Flavio Josefo polemizaba en su obra apologética *Contro Apione* con el egipcio Manetón, quien sostenía que entre los antepasados de los judíos había también un grupo de leprosos expulsados de Egipto. En el texto perdido del citado Manetón, al parecer intrincado y contradictorio, habían confluido indudablemente tradiciones antijudías, quizás de procedencia egipcia. La difusión de *Contro Apione* en la Edad Media hizo circular por Occidente esta leyenda injuriosa, junto con otras igualmente refutadas por Flavio Josefo (la adoración del asno, el homicidio ritual), destinadas a convertirse en partes más o menos duraderas de la propaganda antijudía.[20]

La influencia ejercida por esta tradición sobre la cultura docta fue ciertamente conspicua. Pero entre las gentes del común era mucho más importante la tendencia convergente que había hecho de los judíos y de los leprosos, entre el siglo XI y el XII, dos grupos relegados a los márgenes de la sociedad. El concilio lateranense de 1215 había prescrito que los judíos llevaran sobre la ropa un círculo, generalmente amarillo, rojo o verde. También los leprosos tenían que llevar vestimentas especiales: una capa gris o (más raramente) negra, un gorro y una capucha escarlata, y quizás, matracas (*cliquette*) de madera.[21] Estos signos de reconocimiento se habían extendido también a los *cagots* o «leprosos blancos» (en Bretaña asimilados a los judíos), a quienes, según el común parecer, sólo se distinguía de los sanos por la falta de los lóbulos de las orejas y el aliento fétido; el concilio de Nogaret (1290) decretó que llevaran un distintivo rojo en el pecho o en la espalda.[22] La imposición de contraseñas a los judíos y a los leprosos para que fueran inmediatamente identificados, decidida por el concilio de Marciac (1330), indica hasta qué punto un estigma común de infamia había

golpeado a ambos. «Guárdate de la amistad de un loco, de un judío o de un leproso», se leía en una inscripción colocada sobre la puerta del cementerio parisiense de los Santos Inocentes.[23]

El estigma cosido en la ropa expresaba una extrañeza profunda, hasta física. Los leprosos son «fétidos»; los judíos hieden. Los leprosos difunden el contagio; los judíos contaminan los alimentos.[24] Y sin embargo la repulsión que ambos inspiraban, y que hacía que los mantuvieran a distancia, tenía relación con una actitud más compleja y contradictoria. La tendencia a la marginación afectaba a estos grupos precisamente porque su condición era ambigua, fronteriza.[25] Los leprosos son objeto de horror porque la enfermedad, entendida como signo carnal de pecado, desfigura sus rasgos disolviendo casi el aspecto humano; pero el amor por ellos mostrado por Francisco de Asís o por Luis IX es presentado como testimonio sublime de santidad.[26] Los judíos son el pueblo deicida, a quienes Dios, sin embargo, ha querido revelarse; su libro sagrado está indisolublemente unido al de los cristianos.

Todo ello colocaba a los leprosos y a los hebreos en una zona situada a la vez en el interior y en el exterior de la sociedad cristiana. Pero entre finales del siglo XI y principios del XII la marginalidad se transformó en segregación. En toda Europa surgieron poco a poco los guetos, en un primer momento deseados por la propia comunidad judía para defenderse de las incursiones hostiles.[27] Y en 1321, con un paralelismo impresionante, los leprosos también fueron recluidos.

6. *A posteriori*, la asociación de leprosos y judíos en la imagen del complot parece casi inevitable. Y sin embargo esta asociación tardó en cristalizar. Es cierto que en la protesta de los cónsules del senescalato de Carcasona los leprosos eran acusados, junto con otros cristianos no especificados, de dar a los judíos las hostias para que las profanasen; pero no se dice ni una palabra de una participación de los judíos en los proyectos de los leprosos con vistas a difundir su enfermedad con venenos y sortilegios. Es un silencio tanto más sorprendente cuanto que desde hacía ya siglo y medio se había lanzado varias veces, en una lenta marcha de Oriente hacia Occidente, la acusación de envenenar las aguas precisamente contra los judíos.[28] La misma fecha del descubrimiento de la conspiración —la Semana Santa, período tradicional de masacres judías— parecía invitar a incriminar a los judíos como autores de las maquinaciones. Sin embargo, la cólera de la población y la represión de las autoridades se dirigieron en otro sentido.

El 16 de abril de 1321, día de Jueves Santo, el síndico de Périgueux hizo reunir en un único lugar, separando a los varones de las mujeres, a los leprosos hospedados en las leproserías de los alrededores. Evidentemente ya circulaban los primeros rumores —extendidos por no sabemos quién— de envenenamiento de fuentes y pozos. Los leprosos fueron interrogados y, desde luego, torturados. Los procesos concluyeron con una quema general (27 de abril). Representantes de la ciudad de Périgueux partieron hacia

Tours el 3 de mayo para informar al rey de cuanto había sucedido.[29] Pero mientras tanto, desde el día de Pascua también en Isle-sur-Tarn se había iniciado una investigación sobre los envenenadores. Llevaban los interrogatorios un grupo de ciudadanos de Toulouse, Montauban y Albi. Leprosos y *cagots* de las leproserías de Isle-sur-Tarn, Castelnau de Montmirail, Gaillac, Montauban, etc., fueron acusados de haber esparcido veneno y sortilegios (*fachilas*), interrogados y torturados.[30] En este caso, las conclusiones de los procesos no nos son conocidas. Pero sabemos, por el archivo de Caen, que entre mayo y junio los leprosos de las diócesis de Toulouse, Albi, Rodez, Cahors, Agen, Périgueux y Limoges, por no hablar de otras partes de Francia, fueron enviados todos a la hoguera, «a excepción de unas pocas mujeres encinta y los niños incapaces de hacer daño».[31] Declaraciones ciertamente estereotipadas y enfáticas, y además quizás no demasiado lejanas de la realidad, a juzgar por un caso como el de Uzerche, en la diócesis de Limoges. Aquí los procesos, iniciados el 13 de mayo, concluyeron el 16 de junio con la muerte de cuarenta y cuatro personas entre hombres y mujeres: las tres cuartas partes de los leprosos del lugar. Las madres, escribe un cronista, sacaban a los recién nacidos de sus cunas y los llevaban consigo a la hoguera, protegiéndolos de las llamas con sus cuerpos.[32]

La noticia del complot inminente de los leprosos se había difundido desde Carcasona. Por todas partes los culpables eran descubiertos y castigados. Sus confesiones alimentaban la persecución. La noticia ardía como una mecha que corría por Francia y llegaba hasta el rey.

7. Pero no sólo se movían las autoridades seculares. Jacques Fournier, obispo de Pamiers (y más tarde papa Benedicto XII), confió a Marc Rivel, su representante, el encargo de investigar sobre los venenos y los polvos maléficos (*super pocionibus sive factilliis*) esparcidos por los leprosos de lengua occitana. Pamiers está muy cerca del epicentro de la iniciativa, Carcasona, desde donde habían lanzado la voz de alarma por primera vez los cónsules del senescalato a propósito de los *venenis et potionibus pestiferis et sortilegiis* con que los leprosos se preparaban a extender el maleficio. Y en Pamiers, el 4 de junio, comparece como acusador ante Rivel elclérigo Guillaume Agassa, responsable (*comendator*) de la vecina leprosería de Lestang. El proceso contra él, que nos ha llegado íntegro, da una idea de lo que fueron los centenares de procesos, perdidos o todavía no hallados, celebrados en toda Francia contra los leprosos en aquel verano de 1321.[33]

Agassa pronto se muestra arrepentido; declara querer actuar de modo que los culpables sean castigados; empieza a confesar. El año anterior, el 25 de noviembre de 1320, dos leprosos, Guillaume Normanh y Fertand Spanhol, se habían puesto de acuerdo con él en Toulouse para darle los venenos. De vuelta en Lestang, le declararon que habían vertido los venenos en los pozos, en las fuentes y en los cursos de agua de Pamiers, para difundir la lepra o la muerte. En otros sitios, le dijeron, los leprosos habían hecho lo mismo.

Pasa una semana y el proceso vuelve a abrirse. Esta vez las confesiones son mucho más específicas. «Espontáneamente y no por amenaza de tortura» (son palabras del notario), Agassa cuenta que el año anterior se le había presentado un joven desconocido con una carta del responsable de otra leprosería, el de la puerta Arnaud-Bernard de Toulouse. En ella invitaba a Agassa a ir a Toulouse el domingo siguiente para discutir ciertos asuntos que le procurarían beneficios y honores. En la fecha establecida se reunieron unas cuarenta personas, entre leprosos y responsables de leproserías de Toulouse y contornos. Todos habían recibido cartas análogas a la enviada a Agassa. El que había convocado la reunión (Agassa ignoraba su nombre) había dicho: «Ved cómo los cristianos sanos no desprecian a los enfermos, cómo nos tienen aparte, se ríen de nosotros, nos odian, nos maldicen». Los jefes de las leproserías de toda la cristiandad, había seguido diciendo, tenían que inducir a los enfermos a suministrar venenos, encantamientos y polvos maléficos a los cristianos sanos, a fin de que murieran todos o contrajesen la lepra. Así los enfermos y sus jefes tendrían el gobierno y la administración, o directamente la propiedad de las tierras de los sanos. Para obtener todo esto había tenido que aceptar al rey de Granada como protector y defensor, papel que éste se había avenido a cumplir tras un encuentro con algunos jefes de los leprosos. Terminado el discurso, con la ayuda de ciertos médicos habían sido preparados los venenos a echar en el agua de los pozos, de las fuentes y de los ríos de toda la cristiandad. Cada uno de los presentes en la reunión había recibido un saquito de cuero o de tela conteniendo el veneno a difundir en la región propia. Durante dos días consecutivos, domingo y lunes, habían discutido. Al final todos declararon estar de acuerdo y habían jurado desempeñar la misión que les había sido asignada. A continuación se disolvió la reunión.

Llegados a este punto, Agassa, que en el primer interrogatorio negara haber echado directamente el veneno, dio la lista de los lugares en que había vertido los polvos; describe minuciosamente cómo había atado el saquito a las piedras para que el agua no se lo llevase; da el nombre de otros cómplices que con él habían participado en la reunión. Unos días más tarde es de nuevo conducido ante los jueces. Entre ellos está también Jacques Fournier, obispo de Pamiers. Con su presencia con hábito de inquisidor el proceso deja de ser, como había sido hasta el momento, un proceso criminal ordinario. Agassa declara haber pronunciado la primera confesión «inmediatamente después de haber sido sacado de la tortura» (en las actas procedentes falta cualquier indicación al respecto) y haberla repetido sin ser torturado. Confirma la verdad de cuanto ha dicho hasta el momento. Posteriormente, en el curso de un nuevo interrogatorio, repite el relato sobre la reunión de Toulouse añadiendo cierto número de pormenores nuevos. Mientras tanto ha recordado el nombre —Jourdain— de quien lo había convocado. En el discurso pronunciado por él figuraba, además del rey de Granada, el sultán de Babilonia. Mientras tanto, las promesas se han precisado: cada jefe de leprosería se convertiría en señor de la localidad correspondiente. En cambio, los soberanos sarracenos habrían puesto una

condición no mencionada en la confesión precedente, y que por sí sola justificaba el traslado de la causa a un tribunal inquisitorial. Los jefes de las leproserías tendrían que «renegar de la fe de Cristo y de su ley y recibir un polvo contenido en una marmita en que había hostia consagrada mezclada con serpientes, sapos, lagartos, lagartijas, murciélagos, excrementos humanos y otras cosas» que había sido preparado en Burdeos por orden del rey de Granada y del sultán de Babilonia. Si alguno se hubiera negado a renegar de la fe de Cristo, habría sido decapitado por «un hombre alto y moreno, con coraza y yelmo en la cabeza, armado de una cimitarra», el cual presenciaba la reunión. Jourdain había dicho que en una próxima reunión intervendrían, además de los jefes de todas las leproserías de la cristiandad, el rey de Granada y el sultán de Babilonia. En su presencia todos tendrían que escupir sobre la hostia y sobre la cruz y pisarla: tal era el encargo del jefe de la leprosería de Burdeos, quien mantenía los contactos con los sarracenos para obtener su apoyo. Algunos de los sarracenos presentes en la reunión tenían por misión referir todo a sus respectivos soberanos. Jourdain había dicho que el rey de Granada y el sultán de Babilonia pretendían apoderarse de todos los dominios de los cristianos, cuando éstos hubieran sido muertos o contagiados de lepra.

Agassa describe con minucia el veneno, la marmita que lo contenía, el modo de contaminar las fuentes y los pozos, las localidades en que lo había esparcido. Esta vez afirma haber actuado solo. Exonera a Guillaume Normanh y a Fertand Spanhol, citados en el primer interrogatorio, diciendo que los había acusado falsamente. Del mismo modo, exonera al jefe de la leprosería de Savardun, «ya quemado», y a los de las leproserías de Unzent y de Pujols, mencionados ente los participantes en la reunión de Toulouse declarándolos inocentes. De sí mismo dice, respondiendo a una pregunta del juez, que ha renegado de la fe de Cristo y de su ley pensando «que no valían nada». En esta opinión permaneció durante tres meses.

El 20 de mayo, ante el obispo Fournier y algunos frailes dominicos, Agassa confirma haber dicho la verdad. Se declara genéricamente arrepentido de los crímenes cometidos y dispuesto a cumplir la penitencia que le sea impuesta. Como era obvio en un proceso inquisitorial, reniega solamente de los crímenes cometidos contra la fe: la apostasía, el ultraje a la hostia y a la cruz, toda herejía y toda blasfemia. El envenenamiento de las aguas ya no se menciona. Un año más tarde, el 8 de julio de 1322, es condenado a reclusión perpetua de la forma más rigurosa (*in muro stricto in vinculis seu compedibus*) junto con un grupo de hombres y mujeres seguidores de las doctrinas heréticas de los beguinos.[34]

8. Está claro que en este proceso la tortura y las amenazas han tenido un peso decisivo. Agassa ha sido sometido a la tortura incluso antes del inicio de los interrogatorios.[35] Pero los primeros resultados son descorazonadores. Agassa denuncia a un par de cómplices y traza las líneas generales del complot, pero no demuestra mucha imaginación. Posteriormente, y a todas luces bajo las presiones de los jueces, van surgiendo nuevas particu-

laridades: la reunión de los leprosos, las promesas del rey de Granada y del sultán de Babilonia. Finalmente, al tercer interrogatorio, el cuadro se completa. Agassa admite haber renegado de la fe, pisado la cruz y profanado la hostia consagrada bajo la mirada amenazadora del moro armado de una cimitarra. Es probable que, para convencerlo de que hiciera estas confesiones, los jueces se comprometieran a salvarle la vida. Por eso, antes del final del proceso, Agassa se desdice de declaraciones iniciales que implicaban a personas inocentes o a su memoria (uno ya había perecido en la hoguera).

Así pues, a lo largo del proceso la versión de Agassa va coincidiendo, poco a poco, con la previa de los jueces. Si la comparamos con las versiones puestas en circulación por las crónicas contemporáneas, vemos que aquélla es un compromiso entre la más simple, que atribuía la conspiración sólo a los leprosos, y la más compleja, según la cual los leprosos habían sido instigados por los judíos, a su vez instigados por el rey de Granada. En las confesiones de Agassa encontramos a este último acompañado del sultán de Babilonia; naturalmente, encontramos a los leprosos; faltan, una vez más, los judíos.

En la práctica, su presencia o ausencia en las diversas versiones del complot era decisiva. Junto con los leprosos, los judíos podían ser señalados a la población como culpables, procesados y enviados a la hoguera, o masacrados sin proceso. Los reyes sarracenos, lejanos e inalcanzables, eran un elemento del contorno operante solamente en el plano simbólico. A este respecto cabe notar que entre los jueces que el 8 de julio de 1322 pronunciaron la sentencia contra Agassa se hallaba también el inquisidor Bernard Gui. Es verosímil que en esta ocasión haya revisado las actas del proceso. No sabemos si en aquel momento ya había redactado el relato de la conspiración de 1321 con el que terminan, en una parte de la tradición manuscrita, sus *Flores chronicarum*. En cualquier caso, ni entonces ni más tarde sintió la necesidad de incluir una referencia a los reyes sarracenos citados por Agassa, y eso que recalca algunos puntos esenciales de las confesiones: las reuniones secretas durante dos años de los jefes de los leprosos; el reparto previo del dominio de ciudades y campos; el envenenamiento de las aguas. Al igual que Agassa, Bernard Gui no dice una palabra de la participación de los judíos.[36]

9. También en el feroz edicto real publicado el 21 de junio en Poitiers se señalaba como responsables de las maquinaciones sólo a los leprosos. Esto es a primera vista sorprendente, porque desde el 11 de junio había habido en Tours tumultos, seguidos de detenciones, contra los judíos considerados cómplices de los leprosos envenenadores.[37] No lejos de Tours, en Chinon, quizás por los mismos días, tuvo lugar la masacre, recordada por las crónicas, de ciento sesenta judíos enviados a la hoguera y luego sepultados en una fosa común. Las autoridades, con métodos que cabe presumir análogos a los empleados con Agassa, se habían apresurado a arrancar las pruebas de la culpabilidad de los judíos. Como ya se ha dicho, ésta habría sido revelada

en la confesión de uno de los jefes de los leprosos, encarcelado y procesado en los dominios de Jean Larchevêque, señor de Parthenay.[38] Éste envió el documento, debidamente sellado, al rey, que se hallaba entonces en la cercanísima Poitiers. Aquí tuvo lugar el 14 de junio una asamblea de representantes de ciudades de la Francia centro-meridional a fin de discutir un vasto programa de reformas administrativas. Parece que la asamblea duró nueve días; el 19 de junio, informa una crónica parisiense, la responsabilidad de los judíos fue comunicada al rey.[39] Si esta noticia es exacta, ¿por qué el rey, en el edicto publicado dos días más tarde, acusaba sólo a los leprosos?

La explicación de este silencio hay que buscarla, casi con seguridad, en un acontecimiento inmediatamente anterior. El 14 o 15 de junio la comunidad judía del reino de Francia había sido condenada a pagar, por los delitos de usura cometidos, una multa desorbitada: ciento cincuenta mil *livres tournois* a repartir según las disponibilidades financieras de cada uno.[40] Ante el estallido (debidamente guiado desde arriba) de la cólera popular, los representantes de la comunidad habían intentado alejar el peligro cediendo a las exigencias de dinero formuladas por Felipe V.[41] Se trata de una reconstrucción conjetural, porque, como es obvio, no existen pruebas documentales directas de este chalaneo, pero sí una huella indirecta.

10. Se trata de una larga misiva enviada por Felipe de Valois, conde de Anjou (más tarde rey de Francia con el nombre de Felipe VI), al papa Juan XXII. Tras haber hecho que se leyera a los cardenales reunidos en consistorio en Aviñón —ciudad que por entonces formaba parte de los dominios feudales de los Anjou—, el Papa la incluyó en una carta pontifical que exhortaba a los cristianos a la cruzada.[42] De este modo ha llegado hasta nosotros la misiva.

Veamos qué había escrito Felipe de Valois. El viernes posterior a la fiesta de san Juan Bautista (esto es, el 26 de junio) hubo en los condados de Anjou y de Turena un eclipse de Sol.[43] A lo largo del día, durante cuatro horas se había visto el Sol inflamado y rojo como la sangre; durante la noche, se había visto la Luna cubierta de manchas y negra como el fondo de un saco. Estas referencias exactas (en el texto estaba implícita la remisión al *Apocalipsis*, 6, 12-13) habían hecho que se considerase próximo el fin del mundo. Hubo terremotos; globos incandescentes habían caído del cielo incendiando los techados de paja de las casas; en el aire había aparecido un terrible dragón que mató a muchas personas con su hálito repugnante. Al día siguiente la gente empezó a atacar a los judíos por los maleficios que habían cometido contra los cristianos. Registrando la casa de un judío llamado Bananias, se encontró en una habitación apartada, dentro del arca en que guardaba el dinero y los secretos, una piel de carnero escrita por dentro y por fuera con caracteres hebraicos y sellada. El cordón del sello era de seda color púrpura. El sello, de oro purísimo, pesaba diecinueve florines florentinos y tenía la forma de un crucifijo labrado con gran arte, en el que se representaba a un judío o sarraceno monstruoso sobre una

escalera apoyada en la cruz y en el acto de defecar sobre el dulce rostro del Salvador. Esto había llamado la atención sobre lo escrito: dos judíos bautizados habían explicado su contenido. Al llegar aquí, Bananias, junto con otros seis correligionarios capaces de leer bastante bien el hebreo, habían sido encarcelados y sometidos a tortura. La interpretación que dieron del escrito era más o menos la misma (*satis sufficienter unum et idem dicebant, vel quasi similia loquebantur*). Tres teólogos cristianos la habían traducido del hebreo al latín con toda la diligencia posible. Felipe de Anjou daba el texto íntegro de esta traducción.

Era una carta dirigida al gloriosísimo y poderosísimo Amicedich, rey de treinta y un reinos (Jericó, Jerusalén, Hebrón, etc.), a Zabin, sultán de Azor, a su magnificencia Jodab de Abdón y Semerén y a sus virreyes y representantes. A todos ellos, Bananias, con todo el pueblo de Israel, declaraba, prosternándose, sujeción y obediencia. En varias ocasiones, desde el año 6294 de la creación del mundo, su majestad el rey de Jerusalén se había dignado, a través de su intermediario el virrey de Granada, establecer un pacto perpetuo con el pueblo judío, enviándoles un mensaje. Se refería en él que Enoch y Elías se habían aparecido a los sarracenos en el monte Tabor para enseñarles la ley hebrea; en un foso del valle del Sinaí se había encontrado el arca perdida del Antiguo Testamento, que posteriormente había sido escoltada con gran júbilo por caballeros y soldados hasta la ciudad de Ay; dentro, el arca contenía el maná enviado por Dios en el desierto, todavía incorrupto, junto a las varas de Moisés y Aarón y las tablas de la Ley esculpidas por el dedo de Dios; ante este milagro todos los sarracenos habían declarado su deseo de circuncidarse, convirtiéndose a la fe del Dios de los judíos. A estos últimos les habrían devuelto Jerusalén, Jericó y Ay, sede del arca; pero a cambio los judíos debían entregar a los sarracenos el reino de Francia y la ilustre ciudad de París. Conocida esta voluntad del rey de Granada, continuaba Bananias, los judíos planearon una astuta estratagema: en pozos, fuentes, cisternas y ríos echarían polvos confeccionados con hierbas amargas y sangre de reptiles venenosos a fin de exterminar a los cristianos, haciéndose ayudar en esta empresa por los leprosos, a los que habían corrompido con ingentes sumas de dinero. Pero los pobres y desgraciadísimos leprosos se comportaron ingenuamente (*se simplices habuerunt*): primero acusaron a los judíos; a continuación, engañados por los demás cristianos, confesaron todo. Los judíos se alegraron de la muerte de los leprosos y del envenenamiento de los cristianos, porque las divisiones de los reinos llevan a su destrucción. En cuanto al martirio que debieron sufrir por las acusaciones de los leprosos, lo soportaron con paciencia por amor de Dios, que en el futuro les daría ciento por uno. Es cierto que habrían sido exterminados si sus grandes riquezas no hubieran estimulado la avidez de un rescate por parte de los cristianos, como sabrían por el rey de Granada (*et procul dubio credimus depopulati fuisse, nisi grandis noster thesaurus corda eorum in avaritia obdurasset: unde aurum et argentum nostrum et vestrum nos redemit, prout valentis scire ista omnia per praedictum subregem vestrum de Granada*). Los judíos pedían que les fueran enviados

oro y plata: los venenos no habían hecho todo su efecto pero esperaban hacerlo mejor en una próxima ocasión, cuando pasara algún tiempo. Así los sarracenos podrían pasar el mar saliendo del puerto de Granada y extender su dominio sobre las tierras de los cristianos y sentarse en el trono de París; y los judíos tendrían la posesión de la tierra de sus padres que les fue prometida por Dios, y vivirían todos juntos bajo una única Ley y un único Dios. Y no sufrirían más dolores ni más opresiones por toda la eternidad, según las palabras de Salomón y de David. Y en cuanto a los cristianos se cumpliría la profecía de Oseas: «Su corazón es mendaz, y ahora pagarán sus culpas» (*Oseas*, 10). Bananias concluía con la advertencia de que el documento habría sido confiado, para hacerlo llegar a Oriente, a Sadoch, gran sacerdote de los judíos, y a León, conocedor de las Leyes, que podrían explicarlo mejor con sus palabras.

11. Según el calendario judío por aquel entonces era el año 5081. La fecha puesta en la carta de Bananias —el año 6294 de la creación del mundo— ¿se debía a un error material o más bien de un error deliberado, introducido por los judíos implicados a la fuerza en la elaboración del documento con el objetivo de señalar a sus correligionarios la falsedad del documento?[44] Nunca lo sabremos. Felipe de Anjou envió al Papa la carta de Bananias y le comunicó sus intenciones (que luego no llevó a cabo) de partir a la cruzada.[45] A él y a cuantos lo acompañaran Juan XXII les impartió la absolución ritual. En aquellos momentos, su pasada tibieza respecto de la cruzada había desaparecido ante el avance musulmán que amenazaba Chipre y Armenia.[46] De aquí, verosímilmente, la decisión no sólo de avalar, sino incluso de difundir un documento que probaba que los musulmanes, con la complicidad de los judíos, tenían la mirada puesta en el trono de Francia. En un pasado reciente, Juan II había mostrado benevolencia respecto de la comunidad judía, interviniendo en su defensa contra las bandas de los Pastorcillos: pero la prueba de su complicidad con los leprosos, transmitida por Felipe de Valois, debió de parecerle irrefutable. Es imposible decir hasta qué punto pesó en todo ello la deuda de gratitud contraída por el Papa con Felipe de Valois, quien hacía un año había dirigido una expedición desafortunada, en Italia, contra los gibelinos.[47] Lo cierto es que, en un brusco (y hasta el momento inexplicado) giro, Juan XXII expulsó en 1322 a los judíos de sus propios dominios.[48]

Desconocemos el origen de una falsía tan compleja y elaborada como la carta de Bananias. Se trata de un documento que refleja preocupaciones muy distintas de las descifrables en las confesiones arrancadas a Agassa en el proceso iniciado alrededor de un mes antes en Pamiers. El alargamiento hacia atrás de la cadena evocada para explicar el complot (leprosos-judíos-virrey de Granada-rey de Jerusalén, etc.) servía para llamar la atención sobre los intermediarios más próximos. La culpabilidad de los leprosos se daba por descontada, superada por la sucesión de los acontecimientos. Se intentaba alimentar una nueva oleada de persecuciones contra los judíos, dirigiéndose al Papa para vencer las dudas del rey. Este último era indirectamente

censurado por la observación de Bananias (o, mejor, de quien escribía en su nombre) sobre la avidez de los cristianos, que habían preferido hacer pagar un rescate a los judíos en vez de exterminarlos.

12. A los mismos días, probablemente, corresponde la fabricación de otras pruebas de la participación de los judíos en el complot: dos cartas en pergamino escritas por una única mano, provistas de sello, ambas en francés y seguidas de un apéndice en latín.[49] La primera, del rey de Granada, estaba dirigida a «Sansón, hijo de Elías, judío»; la segunda, del rey de Túnez «*a mis hermanos y a sus hijos*». El rey de Granada declaraba haber recibido la noticia de que Sansón había pagado a los leprosos con el dinero enviado a tal efecto; recomendaba pagarles bien, ya que ciento quince de entre ellos habían jurado hacer lo que debían. Añadía que recogieran los venenos ya enviados y que los hicieran depositar en las cisternas, en los pozos y en las fuentes. Si los polvos no alcanzasen, enviaría más. «Os hemos prometido entregaros la Tierra Prometida —escribía—, y os tendremos al corriente de ello.» Expedía «otra cosa para echarla en el agua que bebe y de que se sirve el rey». No había que reparar en gastos —insistía— con quienes se habían comprometido a cumplir la misión; pero había que actuar con rapidez. La carta debía ser enseñada al judío Arón; el rey de Granada concluía recomendando que se mantuvieran unidos en la empresa.

El rey de Túnez era más expeditivo. «Intentad llevar adelante bien el encargo que sabéis, pues os haré llegar oro y plata suficientes para los gastos: si queréis enviarme a vuestros hijos, no tengáis cuidado, serán como carne de mi carne. Como sabéis, el acuerdo entre nosotros, los judíos y los leprosos ha tenido lugar hace poco tiempo, el día de Pascua florida. Apresuraos a envenenar en el más breve tiempo posible a los cristianos, sin reparar en gastos. Como sabéis, en el juramento sagrado estuvieron presentes setenta y cinco, entre judíos y leprosos. Saludamos a vosotros y a vuestros hermanos, pues hermanos somos en la misma ley. A los grandes y a los pequeños saludamos.»

Las dos cartas, como hemos dicho, iban acompañadas de una declaración en latín fechada en Mâcon el 2 de julio de 1321, en la que el médico Pierre *de Aura* juraba, en presencia del bailío del lugar, François *de Aveneriis*, del juez Pierre Majorel y de varios clérigos y notarios, haber traducido fielmente los textos del árabe al francés. Seguían las firmas de los notarios, acompañadas del sello de escribanía, que garantizaban la autenticidad del acta.

El original autentificado de esta doble falsía no se encuentra en Mâcon, sino en París: a mediados del siglo XVII se conservaba en el Trésor des Chartes y hoy figura entre las rarezas antiguas de los Archives Nationales.[50] Es muy probable que fuera precisamente París su destino original, ya que la amenazadora invitación enviada por el rey de Granada al judío Sansón para que echara una sustancia no bien precisada «en el agua que bebe y de que se sirve el rey» tenía que llegar como fuera a manos de éste. También desde otros lugares se apremiaba a Felipe V para que tomara posiciones, denunciando públicamente la participación de los judíos en el complot.

13. Finalmente llegó la denuncia. Felipe V envió a senescales y bailíos una carta en que declaraba enfáticamente haber «hecho capturar a todos los judíos de nuestro reino» por los crímenes horrendos por ellos cometidos, y de modo particular por su «participación y complicidad en las reuniones y conspiraciones efectuadas desde hace tiempo por los leprosos para poner venenos mortales en pozos, fuentes y otros lugares ... para hacer morir al pueblo y a los súbditos de nuestro reino». Con este objeto los judíos se habían procurado los venenos citados, aportando además fuertes sumas de dinero. Era preciso, pues, interrogar sin demora a hombres y mujeres, con el fin de descubrir a los responsables de las fechorías y castigarlos según la justicia. Solamente debían ser sometidos a la tortura los sospechosos más graves y aquellos que hubieran sido denunciados por otros judíos o leprosos; el que se declarase inocente debía ser respetado. Era absolutamente preciso requisar los bienes que los judíos tenían escondidos, evitando ser engañados como le había sucedido a los reyes de Francia precedentes; para ello, los condenados a muerte serían confrontados a cuatro ciudadanos de pro (*bourgeois prudhommes*) que intentarían por todos los medios posibles recuperar los citados bienes.[51]

La carta estaba fechada en París el 26 de julio; el 6 de agosto llegó al senescalato de Carcasona; esto es, a quienes, con sus colegas de las ciudades circunstantes, habían tirado de la manta, unos meses antes con su mensaje al rey, descubriendo los móviles de la conspiración. Así se cerraba el círculo. Otras copias de la carta regia fueron expedidas, entre otros, a los senescalatos del Poitou y de Limoges, al de Toulouse, a los bailíos de Normandía, de Amiens, de Orléans, de Tours y de Mâcon y al preboste de París.

14. Así pues, la suma de ciento cincuenta mil *livres tournois* sacada a los judíos por Felipe V a mitades de junio como precio de su silencio había servido para retrasar las persecuciones solamente unas pocas semanas. Como mucho, habían hecho que en la carta regia se añadiera la invitación a las autoridades a no practicar la tortura de modo indiscriminado. Una befa trágica, destinada a repetirse muchas veces (incluso en tiempos cercanos a nosotros). Los procesos, seguidos de quemas, contra los judíos reos confesos de complicidad con los leprosos se siguieron, paralelamente a la exacción de la enorme multa (posteriormente reducida a cien mil *livres*), durante dos años más. En la primavera o en el verano de 1323 (en cualquier caso antes del 7 de agosto) el sucesor de Felipe V, Carlos IV, expulsó a los judíos del reino de Francia.[52]

15. Segregación de los leprosos y expulsión de los judíos era lo que habían pedido los senescales de Carcasona y de las ciudades de los alrededores en el mensaje enviado a Felipe V entre finales de 1320 y principios de 1321. Apenas dos años más tarde se habían obtenido los resultados requeridos gracias a la intervención del rey, del Papa, de Felipe de Valois (futuro rey de Francia), de Jacques Fournier (futuro pontífice), de Jean Larchevêque, señor de Parthenay, de inquisidores, jueces, notarios, autoridades políticas

locales... y, naturalmente, de las multitudes anónimas que masacraban a los leprosos y a los judíos «*sin esperar* —como escribía el cronista—, a preboste ni a bailío». Cada uno había hecho la parte que le tocaba: unos habían fabricado las pruebas falsas del complot y las habían difundido; unos habían instigado y otros habían sido instigados; otros habían juzgado, habían torturado, habían matado (según rituales previstos por la ley o ajenos a ella). En cuanto a la congruencia entre el punto de partida y el punto de llegada de esta rapidísima serie de acontecimientos, parece inevitable colegir que en Francia se comprobaron entre la primavera y el verano de 1321 no uno, sino dos complots. La oleada de violencia contra los leprosos, desencadenada primero, corrió del sur hacia el suroeste, con una prolongación oriental en la zona de Lausana.[53] Y la posterior oleada contra los judíos corrió principalmente por el norte y el noroeste.[54] Pero es probable que en ciertas localidades las persecuciones haya afectado indiscriminadamente tanto a unos como a otros.[55]

Al hablar de complot no se desea simplificar de modo indebido un entrelazamiento causal complejo. Es perfectamente posible que las primeras acusaciones nacieran de forma espontánea, desde abajo. Pero por un lado la rapidez con que se difundió la represión —en una edad en que las noticias viajaban a pie, a lomos de mulo y todo lo más a caballo—, y por otro las ramificaciones geográficas del presumible epicentro de Carcasona (véase mapa I) revelan la intervención de acciones deliberadas y coordinadas para orientar en una dirección predeterminada una serie de tensiones ya presentes.[56] Complot significa esto y nada más que esto. Suponer la existencia de una única central coordinadora, compuesta por una o más personas, sería evidentemente absurdo, y además desmentido por la aparición tardía y contrastada de la acusación contra los judíos. También sería absurdo suponer que todos los actores del acontecimiento (excluidas las víctimas) actuasen de mala fe. En realidad, en este contexto la mala fe es irrelevante, además de inverificable. La utilización de la tortura en los procesos para arrancar una confesión ya confeccionada, o la fabricación de falsificaciones con fines píos o menos píos son (entonces como ahora) operaciones que cabe efectuar con perfecta buena fe, en la convicción de certificar una verdad de la que desgraciadamente faltaban pruebas. Los que encargaron, solicitaron o confeccionaron las pruebas de la presunta conjura —saquitos llenos de hierbas venenosas, confesiones falsas, cartas apócrifas— podían estar además convencidos de la culpabilidad de leprosos y judíos. Que lo estuviese la gran mayoría de la población parece más que probable. En cuanto a las autoridades (el rey de Francia, el Papa, etc.), nunca sabremos hasta qué punto creerían en la inocencia de aquellos a quienes perseguían. Pero su intervención fue decisiva. Describir toda aquella vicisitud como una oscura convulsión de la mentalidad colectiva que trastornó a todos los estratos de la sociedad es una mistificación. Tras la aparente unanimidad de los comportamientos se entrevé un campo de fuerzas de diferentes intensidades, unas veces convergentes y otras en conflicto.[57]

16. Al menos en un caso sabemos que la acusación lanzada contra los presuntos envenenadores encontró una resistencia inmediata; sucedió más allá de los confines del reino de Francia, al otro lado de los Pirineos. El 29 de julio en Rivuhelos, no lejos de Teruel, fue descubierto un hombre que echaba polvos venenosos en las fuentes. Sometido a tortura «para conocer la verdad», éste (que se llamaba Diego Pérez) confesó en un primer momento haber recibido hierbas y polvos venenosos de un bretón; posteriomente, corrigiendo las declaraciones precedentes, acusó a dos ricos judíos, Simuel Fatos y Yaco Alfayti, habitantes de las vecinas tierras de Serrión. El juez y los alcaldes de Teruel los hicieron capturar de inmediato, suscitando la reacción del bailío, que menos de un mes más tarde envió al rey de Aragón un informe completo sobre los hechos. Sospechando que la acusación de Pérez era infundada, el bailío pretendió que le fueran confiados Fetos y Alfayti, basándose en un derecho que reservaba al rey o a él los procedimientos contra los judíos. El concejo de la ciudad se opuso: Simuel Fatos había sido torturado más veces, pero no había confesado nada (lo que fue de Alfayti no se sabe). Puesto que Pérez seguía repitiendo su versión, le enviaron a un hombre disfrazado de sacerdote para que fingiera confesarlo. Pérez cayó en la trampa y admitió que el judío era inocente: si seguía acusándolo era sólo «por temor a los grandes tormentos que había padecido» y porque a cambio le habían garantizado la fuga. El bailío había intentado inútilmente recuperar a Fatos: «Había gente en el concejo que tenía muchas ganas de matar al judío, aunque no hubiera confesiones ni pruebas contra él». Los jueces habían condenado a muerte a Diego Pérez; Simuel Fatos había sido entregado a la turba, que lo había matado, despedazado y quemado. Y sin embargo, repetía el bailío, el judío «había muerto injustamente».[58]

17. Las autoridades y los jueces que presionan para que la acusación recaiga sobre quienes ya son candidatos al papel de chivo expiatorio; el acusado que cede aterrorizado por la tortura; la turba desencadenada contra los presuntos culpables: todo ello parece predecible, casi obvio; y además en este caso documentado con una riqueza de detalles inhabitual gracias a las divergencias entre los poderes públicos de Teruel. La resistencia opuesta por el bailío hace destacar, por contraste, la disponibilidad general a aceptar de inmediato los rumores sobre la conspiración de los envenenadores. En Francia, como hemos visto, las cosas no iban de otra manera. La versión de las autoridades pudo difundirse y crecer porque en todos los estratos de la población estaban dispuestos a aceptar, o directamente a anticipar, la culpabilidad de los leprosos y de los judíos.

Semejantes acusaciones no eran nuevas. En el siglo anterior las encontramos consignadas en las crónicas. Vicente de Beauvais atribuía la cruzada de los niños de 1212 a un plan diabólico del Viejo de la Montaña, jefe de la misteriosa secta de los asesinos, que había prometido la libertad a dos clérigos prisioneros a cambio de que le llevaran todos los niños de Francia.[59] Según la crónica de Saint-Denis la cruzada de los Pastorcillos de 1251 era

fruto de un pacto entre el sultán de Babilonia y un húngaro maestro en artes mágicas. Éste, tras haberse comprometido a llevar al sultán, a base de encantamientos, a todos los jóvenes de Francia al precio de cuatro besantes de oro por cada uno, se había dirigido a Picardía, donde había hecho *un sacrificio al diablo echando al aire* unos polvos: todos los Pastorcillos lo habían seguido abandonando a los animales en los campos. A otro jefe de la misma cruzada (añadía Matteo Paris) le habían encontrado encima polvos venenosos y cartas del sultán escritas en árabe y en caldeo, que prometían ingentes sumas de dinero si la empresa se veía coronada por el éxito.[60] Quizás alguien interpretó del mismo modo la cruzada de los Pastorcillos en 1320; lo cierto es que al año siguiente reaparece el mismo esquema, no sólo en las crónicas sino en las cartas falsificadas y en las confesiones arrancadas mediante tortura a leprosos y judíos.

En todos estos relatos se entrevé el temor suscitado por el mundo desconocido y amenazador que había más allá de los límites de la cristiandad.[61] Cualquier acontecimiento inquietante o incomprensible era atribuido a las maquinaciones de los infieles. En los orígenes se halla casi siempre un soberano o jefe árabe, eventualmente inspirado por *el demonio: el Viejo* de la Montaña (Vicente de Beauvais), el sultán de Babilonia (M. Paris, crónica de Saint-Denis, proceso de Agassa), el rey de Jerusalén (carta de Bananias), los reyes de Túnez y de Granada (proceso de Agassa, cartas apócrifas de Mâcon, el continuador de Guillaume de Nangis y sus imitadores). Directa o indirectamente, estos personajes se ponen de acuerdo respecto de figuras aisladas o de grupos, marginales desde el punto de vista geográfico o étnico-religioso (el maestro húngaro, los judíos) prometiéndoles dinero a cambio de la ejecución del complot. Este último es efectuado materialmente por otros grupos, que por edad (los niños), por inferioridad social (los leprosos) o por ambos motivos (los Pastorcillos) son presa fácil de falsos milagros, como promesas de riquezas y de poder. Este encadenamiento causual puede ser largo o corto; en Teruel, por ejemplo, la investigación de las responsabilidades se limita a los judíos (en la primera versión se trataba de un bretón). Pueden saltarse algunos pasajes (en la confesión de Agassa los reyes musulmanes sellan un pacto con los leprosos ignorando a los judíos). Otros pueden desdoblarse (en la carta de Bananias el rey de Jerusalén corrompe a los judíos a través del rey de Granada). Pero en general el encadenamiento que hemos descrito implica una graduación de los pasajes que llevan del enemigo externo al enemigo interno, su cómplice y, por así decirlo, su emanación, figura ésta destinada a tener una larga fortuna.[62] Y si el enemigo interno era, por definición, insensible, el externo estaba al alcance de la mano, pronto a ser masacrado, encarcelado, torturado, quemado.

Una serie de casos llamativos descubiertos en Francia en los primeros decenios del siglo XIV contribuyeron a difundir este miedo a la conspiración. Entre las múltiples acusaciones que se pusieron en circulación contra la orden de los Templarios figuraba también la de haber llegado a acuerdos secretos con los sarracenos.[63] Guichard, obispo de Troyes, y Hugues Géraud, obispo

de Cahors, fueron procesados en 1308 y en 1317 acusados, respectivamente, de haber intentado matar por medios mágicos a la reina Juana de Navarra y al papa Juan XXII.[64] Son casos que parecen anticipar en pequeña escala la conspiración atribuida pocos años más tarde a los leprosos y a los judíos. Por vez primera en este caso las tremendas potencialidades de purificación social que encerraba el sistema de la conspiración (toda conspiración fantasmal tiende a generar una real de signo contrario) se desplegaron plenamente. Ya no bastaban, frente al temor a un contagio físico y metafórico, los guetos y las infamantes contraseñas sobre los hábitos no eran suficientes.[65]

18. La primera oleada de persecuciones, contra los leprosos, llegó a su punto culminante en el verano de 1321. El 27 de agosto, de conformidad con el edicto regio, quince hombres y mujeres, que habían escapado a las quemas en que habían perecido las tres cuartas partes de los leprosos de Uzerche, en la diócesis de Limoges, fueron marcados en el cuello con un hierro candente para ser reconocidos en caso de fuga y encerrados en una casa propiedad de la leprosería. Tenía que haber sido una reclusión perpetua, pero al cabo de un mes fueron inesperadamente liberados.[66] No está claro cómo cuadra esta noticia con las que hablan de la persistencia de la reclusión de los leprosos en los años siguientes. Pero en cualquier caso indica que las acusaciones formuladas a principios del verano ya no se consideraban válidas. La segunda oleada de persecuciones, que recayó sobre los judíos, duró, como hemos visto, más tiempo: pero poco a poco las referencias al envenenamiento de las aguas que aparecían en los registros de la tesorería vinieron acompañadas de una fórmula cautelar: «Según se dice» (*ut dicitur*).[67] Tampoco las autoridades, evidentemente, estaban ya dispuestas a suscribir sin reservas la versión oficial del complot.

Es improbable que las acusaciones formuladas contra los judíos fueran formalmente retiradas; en todo caso, esto no impidió su expulsión de Francia. En el caso de los leprosos, las cosas marcharon de otro modo. No sabemos si en 1325 la inocencia de los leprosos había sido ya reconocida oficialmente; en esa fecha la visionaria beguina Prous Boneta, procesada como hereje en Carcasona, comparó a beguinos y leprosos enviados al fuego por el papa Juan XXII con los niños asesinados por orden de Herodes.[68] Pero en cierto momento ocurrió, como se colige de una bula enviada el 31 de octubre de 1338 por el papa Benedicto XII al arzobispo de Toulouse. Los leprosos de la diócesis se habían dirigido al Papa para que apoyase su tentativa de recuperar los bienes temporales (censos, casas, viñas, enseres consagrados) confiscados por el poder secular. El Papa apoyaba sus demandas e invitaba al arzobispo a hacer lo mismo, recordándole además, que los leprosos habían sido reconocidos en juicio como «inocentes y no culpables» de los crímenes de que se los había acusado, hasta el punto de obtener la restitución formal (posteriormente, con toda evidencia no practicada) de los bienes confiscados.[69] El Papa que escribía estas palabras era el mismo Jacques Fournier que menos de veinte años antes había presenciado, en calidad de

obispo e inquisidor de la diócesis de Pamiers, el interrogatorio durante el cual Agassa había descrito dócilmente el complot contra la cristiandad urdido por los leprosos.

Se cerraba así un paréntesis: leprosos muertos y vivos recibían una absolución retrospectiva de sus perseguidores. En cambio para los judíos todo iba a empezar de nuevo.

II

Judíos, herejes, brujas

1. A finales de septiembre de 1347, doce galeras genovesas procedentes de Constantinopla llegaron a Mesina. Entre las mercancías acumuladas en las bodegas había ratas portadoras del bacilo de la peste. Después de casi seis siglos aquel flagelo volvía a Occidente. Desde Sicilia la epidemia se difundió rápidamente hasta abarcar casi todo el continente.[1] Pocos acontecimientos convulsionaron de modo tan profundo a las sociedades europeas.

Es sabido que entonces se intentó en más lugares atribuir a los judíos la responsabilidad de la epidemia. También es sabida la analogía entre estas acusaciones y las lanzadas contra los leprosos y los judíos hacía menos de treinta años.[2] Mas también en este caso sólo una reconstrucción analítica de la geografía y de la cronología de la persecución hace emerger el enlace entre los ímpetus de abajo y las intervenciones desde arriba que llevó a identificar a los judíos como culpables de la peste.

2. La primera muestra de hostilidad contra los judíos se verificó, según la costumbre, a principios de la Semana Santa: en la noche del 13 al 14 de abril de 1348, Domingo de Ramos, el gueto de Tolón fue invadido; las casas, saqueadas; unas cuarenta personas, entre hombres, mujeres y niños, masacradas mientras dormían. En aquel momento la peste azotaba con fuerza a la ciudad. Tres años más tarde los responsables de las muertes fueron amnistiados: en la situación de despoblamiento que siguió a la epidemia la preocupación prevaleciente entre las autoridades era conservar la mano de obra cancelando las eventuales pendencias judiciales en curso.[3]

Los hechos de Tolón no quedaron aislados. En la cercanísima Hières, y posteriormente en varias localidades de Provenza —Riez, Digne, Manosque, Forcalquier—, tuvo lugar, entre abril y mayo, una serie de saqueos y agresiones, más o menos sanguinarios, contra la comunidad judía. La oleada llegó a su punto culminante el 16 de mayo en La Baume, donde fueron exterminados todos los judíos menos uno, Dayas Quinoni, que casualmente

estaba en Aviñón.[4] En los mismos días (17 de mayo) un incidente banal en Barcelona transformó el funeral de un apestado en una masacre de judíos. Episodios similares se verificaron en los meses sucesivos en otros centros de Cataluña.[5]

A un lado y otro de los Pirineos encontramos fenómenos análogos: estallidos imprevistos de ira popular seguidos por la condena de las autoridades. Los soberanos (la reina Juana en Provenza, Pedro III en Cataluña) y sus representantes locales concuerdan en la condena de la violencia.[6] Obviamente, la peste es el telón de fondo de esta oleada de persecuciones antijudías, pero en las localidades que hemos citado la difusión de la epidemia no era atribuida a los judíos.

3. Sin embargo, en otros sitios el temor al complot ya se había manifestado, con sus consecuencias previsibles. En marzo, probablemente, cuando la peste había entrado en Provenza pero todavía no había tocado a Cataluña,[7] las autoridades de Gerona escribieron a sus colegas de Narbona pidiéndoles información; ¿el morbo se propagaba porque habían sido echados polvos y pociones o por otros motivos? La carta que contenía esta pregunta se ha perdido, pero tenemos la respuesta, enviada el 17 de abril por André Benezeit, vicario del vizconde Aymeric, señor de Narbona. Desde la cuaresma la peste había azotado a Narbona, a Carcasona, a Grasse y sus alrededores, matando a cerca de una cuarta parte de sus habitantes. En Narbona y en otros lugares se había capturado a pobres y mendicantes de origen diverso provistos de polvos que esparcían en las aguas, en la comida, en las casas y en las iglesias para difundir la muerte. Algunos habían confesado espontáneamente, otros luego de ser sometidos a tortura. Declararon haber recibido los polvos, junto a ciertas cantidades de dinero, de individuos cuyos nombres ignoraban: esto había hecho nacer la sospecha de que los instigadores fueron enemigos del reino de Francia. En Narbona, cuatro culpables confesos habían sido atenazados con hierros al rojo, descuartizados, mutilados y finalmente quemados. En Carcasona se había ajusticiado a cinco, en Grasse a dos; otros muchos habían sido encarcelados. Algunos doctos sostenían (seguía la carta) que «la peste es provocada por causas naturales, esto es, por las conjunciones del momento de los dos planetas dominantes;[8] nosotros creemos que los polvos y los planetas provocaban pestilencia en la misma medida. Sabed —concluía— que el morbo es contagioso: los criados, los familiares y parientes de las víctimas morían a su vez, frecuentemente en el transcurso de tres o cuatro días».[9]

Esta conclusión puede parecer hoy paradójica: nosotros esperamos que el reconocimiento de la contagiosidad de la pestilencia induzca a excluir la intervención de los astros o de los agentes humanos. En realidad, como se deduce también de otros testimonios de médicos o cronistas de la época, las tres interpretaciones parecían, en principio, perfectamente conciliables, si bien distinguiendo entre la causa del morbo y su propagación. La primera se atribuía a los astros, a la corrupción del aire o de las aguas o de ambas; la segunda, al contacto físico.[10] Pero reconocer que las aguas

envenenadas habían contribuido al origen de la peste significaba inevitablemente referirse a los rumores difundidos en 1321. La tesis de la conjura se volvía a proponer precisamente en Carcasona y en las ciudades de sus alrededores, de donde habían salido treinta años antes las primeras y nebulosas acusaciones contra los leprosos y los judíos. El esquema era el consabido: personajes pertenecientes a grupos socialmente sospechosos confesaban haber sido corrompidos con dinero por los enemigos externos para que esparciesen polvos venenosos adecuados con el fin de producir el contagio. Pero la identidad de los personajes había cambiado. Los leprosos habían desaparecido de la escena (por lo demás la lepra ya estaba en retroceso, y no sólo en Francia);[11] los reyes musulmanes habían sido sustituidos por enemigos no nombrados, pero verosímilmente ingleses, dada la guerra (posteriormente llamada de los Cien Años) entonces en marcha; el puesto de los judíos era ahora ocupado por otros grupos marginales: los pobres y los mendigos.

Esta versión del complot se propagó rápidamente hacia Oriente. El 27 de abril, es decir, diez días después del mensaje de André Benezeit de Narbona, un anónimo escribía de Aviñón, donde la peste se había manifestado desde enero, que se habían encontrado polvos en unos pobres (*homines... miseri*). Habían sido acusados de echarlos a las aguas y condenados a muerte. Se preparaban otras hogueras. «Sabe Dios —comentaba el anónimo—, si las acusaciones son justas o injustas.»[12] En 1321 no hubo epidemias (los únicos testimonios en este sentido son demasiado tardíos como para ser tenidos en cuenta);[13] el miedo a ser contagiados por la lepra había sido suficiente para desencadenar las persecuciones, debidamente dirigidas por las autoridades. En 1348 la peste reinaba y la gente moría como moscas. Individualizar a los responsables humanos proporcionaba la ilusión de poder hacer algo para frenar la epidemia. Pero la realidad del morbo no se prestaba fácilmente a ser modelada según esquemas preexistentes. Las teorías del complot prosperan mejor en el campo de la imaginación.

4. Como si de una reacción química se tratara, los elementos dispersos que se habían manifestado en esta primera fase —las masacres de las comunidades judías en Provenza llevadas a cabo por las turbas enfurecidas, la tesis de la conspiración de los mendigos lanzada por las autoridades de Narbona y de Carcasona y acogida en Aviñón— se encontraron produciendo la explosión. Lo mismo sucedió más hacia el este, en el Delfinado, probablemente en la segunda mitad de junio. Sabemos que a principios de julio dos jueces y un notario, provistos de cartas especiales del Delfín, efectuaron una investigación en Vizille, no lejos de Grenoble, contra un grupo de judíos —siete hombres y una mujer— acusados públicamente (*publice diffamati*) de haber echado polvos venenosos en las fuentes, en los pozos y los alimentos.[14] No sabemos cómo concluyó la investigación, pero es fácil imaginarlo. Otros judíos, en diversas localidades del Delfinado, fueron

enviados a la hoguera tras las acusaciones habituales, a las que se añadió, por lo menos en un caso, la de homicidio ritual, también recurrente.[15]

Como en 1321, el encuentro entre tensiones procedentes de abajo e intervenciones de las autoridades políticas fue decisivo. A partir de este momento es posible seguir la rapidísima difusión, casi por contagio, de las persecuciones de los presuntos envenenadores judíos, que unas veces sigue al contagio de la peste y otras la precede, verosímilmente con la idea de prevenirla o bloquearla.[16]

En el Delfinado las confesiones, desde luego obtenidas mediante tortura, sirvieron de modelo: después de que en Chambéry la turba asaltara a los judíos para masacrarlos, un notario adquirió por orden de Amadeo VI de Saboya una copia de los documentos procesales al precio de un florín de oro.[17] El 10 de agosto Amadeo VI y Luis, señor del Pays de Vaud, ordenaron en sus respectivos dominios que se hiciera una investigación contra los judíos, a quienes la *vox pópuli* tildaba de envenenadores.[18]

Pero el 6 de julio el papa Clemente VI había publicado en Aviñón una bula que condenaba prontamente y con mucha claridad la tesis del complot. Demasiados judíos y demasiados cristianos habían muerto sin culpa: «La peste —declaraba el Papa—, no es fruto de acciones humanas, sino de conjunciones astrales o de la venganza divina». La bula no tuvo efecto alguno, hasta el punto de que Clemente VI, a los pocos meses, el 16 de octubre, divulgó otra todavía más áspera, destinada sólo a proclamar la inocencia de los judíos injustamente muertos por impíos y temerarios cristianos. Incluso frente a la insistencia en la acusación de haber difundido la peste echando veneno, Clemente VI recordaba, por una parte, que también los judíos morían de peste, igual que los cristianos; y por otra, que la epidemia también se había propagado a regiones en que no había ni rastro de judíos.[19]

5. En el Delfinado y en Saboya, donde se había iniciado la oleada persecutoria, se habían concentrado gran número de judíos expulsados de Francia en 1322-1323.[20] Es muy verosímil, en el campo de las violencias populares,[21] que la hostilidad contra una inmigración relativamente frecuente se añadiera a la hostilidad antijudía tradicional. Como hemos visto, las autoridades habían avalado aquellas violencias ofreciéndoles una justificación legal y una prueba: las confesiones de los culpables.

Por lo menos de un caso nos han llegado éstas. No se trata de actas íntegras de un proceso, como el celebrado contra Guillaume Agassa antes analizado, sino del resumen, encargado por el castellano de Chillon, de las confesiones obtenidas entre mediados de septiembre y principios de octubre de 1348 de un grupo de judíos: once hombres y una mujer. Todos los acusados vivían en Villeneuve o en otros centros situados a orillas del lago Leman; todos habían sido sometidos a tortura; todos, tras una resistencia más o menos larga, habían terminado por aceptar su propia culpabilidad, describiendo con gran abundancia de detalles la conspiración en que habían tomado parte. Una vez más, la inspiración del complot venía de lejos: el

cirujano Balavigny, habitante de Thonon, había recibido de un judío de Toledo el veneno, junto con una carta de instrucciones enviada en nombre de los maestros de las leyes hebreas. Cartas análogas habían sido transmitidas a otros judíos de Evian, Montreux, Vevey y Saint Moritz. El comerciante de sedas Agimet había recibido el encargo de distribuir los polvos, aprovechando un viaje de negocios, en Venecia, Calabria y Puglia. Los acusados describieron los venenos (polvos negros o rojos), los envoltorios que los contenían (saquitos de cuero o de cuerda, metidos en un papel), la cantidad utilizada (un huevo, una nuez) y los lugares donde habían sido echados. Mamson de Villeneuve declaró que todos los judíos, a partir de los siete años, eran partícipes de esta empresa criminal. Pero en la carta que acompañaba a las confesiones, enviada a las autoridades de Estrasburgo, el castellano de Chillon informaba de que también algunos cristianos habían sido descubiertos y castigados por los mismos motivos.[22]

A partir de este momento la difusión de las acusaciones contra los judíos y de las confesiones que las acompañaban, coincide con la historia de la difusión de la peste (véase mapa 2). En decenas de ciudades situadas a lo largo del Rin (de Basilea a Estrasburgo y a Maguncia) o en la Germania central y oriental (desde Frankfurt hasta Erfurt y Breslavia) hubo hogueras y masacres de judíos.[23] En Estrasburgo la oposición de parte de las autoridades a la persecución suscitó enfrentamientos violentísimos. Inútilmente el burgomaestre Chonrad von Winterthur escribió a los magistrados estrasburgueses exhortándoles a comportarse con «razón y discreción», sin prestar oídos a los rumores populares. Fueron muertos dos mil judíos.[24]

6. Tanto en 1321 como en 1348 los rumores de complot habían nacido en Carcasona y en las ciudades de los alrededores. En ambos casos el objetivo final de las persecuciones —los judíos— se presentaba en un segundo momento, sustituyendo al inicial (los leprosos en 1321, los pobres y mendigos en 1348). El cambio de objetivo había coincidido con una dislocación geográfica de las persecuciones, hacia el norte y hacia el este en 1321, hacía el este en 1348. Las analogías entre las dos oleadas de violencia son obvias, pero hacen que no se vean diferencias que no hay que olvidar. En 1321 las autoridades políticas y religiosas, también parcialmente enfrentadas, habían orientado hacia objetivos precisos —los leprosos primero, los judíos después— la hostilidad latente de la población. En 1348-1349 los que detentaban el poder habían adoptado, respecto del presunto complot, actitudes muy distintas: unos se habían opuesto, otros habían cedido a las presiones de las turbas, otros se habían adelantado a éstas. Pero en esta ocasión lo que pensaba el pueblo bajo tenía un peso mucho mayor. Se tiene la impresión de que en el período de treinta años, a una generación de distancia, la obsesión del complot se hubiera asentado en la mentalidad popular. El desamparo o, más a menudo, la simple proximidad de la peste, la había sacado a la luz.[25]

Precisamente en los Alpes occidentales, donde por primera vez había cuajado en torno a los judíos la acusación de haber difundido la peste, partió,

más o menos al cabo de medio siglo, una nueva oleada persecutoria. Pero esta vez el papel de víctima, tras haber rozado fugazmente a los judíos, tocó a otros.

7. En junio de 1409, en el momento culminante del cisma que laceraba a la Iglesia occidental, un concilio reunido en Pisa resolvió la competencia entre dos papas en liza eligiendo a un tercero, el franciscano Pietro Filargis, arzobispo de Milán, que tomó el nombre de Alejandro V. El 4 de septiembre el nuevo pontífice envió desde Pisa una bula dirigida al franciscano Ponce Fougeyron, quien ejercía las funciones de inquisidor general en una zona muy vasta, que comprendía las diócesis de Ginebra, Aosta y Tarantasia, el Delfinado, el condado Venasino y la ciudad y la diócesis de Aviñón. La bula, evidentemente redactada a la vista de informaciones recibidas del inquisidor, lamentaba que en las regiones antes citadas algunos cristianos hubieran, junto a los pérfidos judíos, instituido y difundido clandestinamente nuevas sectas y ritos prohibidos contrarios a la religión cristiana (*nonnulli Christiani et perfidi Iudaei, infra eosdem terminos constituti, novas sectas et prohibitos ritus, eidem fidei repugnantes, inveniunt, quos saltem in occulto dogmatizant, docent, praedicant et affirmant*). «Hay también en la misma zona —seguía la bula—, muchos cristianos y judíos, que practican la brujería, las adivinaciones, las invocaciones diabólicas, los conjuros mágicos, supersticiones y artes malvadas y prohibidas, con lo que pervierten y corrompen a muchos ingenuos cristianos; judíos conversos que más o menos a escondidas vuelven al antiguo error, intentando además difundir entre los cristianos el Talmud y otros libros de su ley; y finalmente, cristianos y judíos que aseguran que el préstamo usuario no constituye pecado. En cuanto a los cristianos y a los judíos culpables de estos errores, es preciso vigilarlos», concluía el pontífice. Un mes más tarde Ponce Fougeyron recibió trescientos florines de oro destinados a que pudiera desarrollar sus actividades inquisitoriales de manera adecuada.[26]

En esta enumeración, muy variada, figuran motivos de acusación sabidos y otros que no lo son tanto: creencias y prácticas de tipo mágico, tentativas de propaganda subterránea a favor del judaísmo, intentos de justicar los préstamos con interés. Se entrevé una trama tejida a base de intercambios culturales y sociales entre comunidades religiosas diferentes en una zona en que habían confluido gran parte de los judíos expulsados de Francia y de Aviñón. El pontífice intentaba poner freno a esta contigüidad excesiva, que tenía posibles desviaciones sincretistas. Pero el fenómeno que se condenaba al principio de la bula (y por ello con particular relevancia) evidentemente tenía características distintas. Las menos precisadas, las clandestinas, eran definidas por una parte como «nuevas» y por otra como ajenas a la religión cristiana. ¿Cómo interpretar este oscuro indicio?

8. Entre los incunables de la literatura demonológica hay un texto hasta ahora más citado que analizado: el *Formicarius*.[27] Lo escribió el dominico alemán Johannes Nider entre 1435 y 1437 en Basilea, adonde había

acudido con ocasión del concilio; al parecer leía partes de su obra a los padres reunidos, durante las pausas de los trabajos.[28] Es una obra en forma de diálogo: a las insistentes demandas de un «perezoso», un teólogo responde trazando un paralelo minucioso, en la tradición de los bestiarios medievales, entre las virtudes y los vicios de los hombres y las costumbres de las hormigas. El quinto libro está íntegramente dedicado a las supersticiones, a la magia y a la brujería. Para redactarlo Nider se sirvió no sólo de los consejos de los teólogos de la orden a que pertenecía, sino también de las informaciones recibidas, en el curso de amplios y concurridos coloquios, de dos informadores: el juez Peter von Greyerz, castellano de Blanckenburg, en el Simmenthal de Berna, y el inquisidor dominico de Evian, reformador del convento de Lyon.[29] Ambos habían celebrado numerosos procesos contra brujas y brujos, enviando a no pocos a la hoguera. Estas fuentes orales, siempre escrupulosamente indicadas, dan al cuadro trazado por Nider una frescura insólita. Junto a los relatos de maleficios argüidos por Gregorio Magno o por Vicente de Beauvais figuran testimonios preciosos, circunscribibles geográfica y temporalmente por proceder de la experiencia concreta de los dos jueces.

Como era de esperar, Nider insiste mucho en la extensión de los maleficios, por así decirlo, tradicionales: de los dedicados a producir la enfermedad o la muerte a los usados con fines amorosos. Pero en sus páginas aparece también la figura, hasta entonces desconocida, de una secta de brujos y brujas muy distinta de las figuras aisladas de hechiceros o encantadores recordados en la literatura penitencial o en los libros de homilías medievales. Es una imagen todavía en vías de elaboración. Nider transcribe sus elementos, en parte inseguros y contradictorios, y lo hace desordenadamente.

Ha aprendido del inquisidor de Evian y del juez Peter von Greyerz que en la zona de Berna existen «hechiceros» de ambos sexos que, más parecidos a lobos que a hombres, devoran a los niños. Concretamente, ha sabido del inquisidor que en el ducado de Lausana algunos de estos brujos habían guisado y comido a sus propios hijos; además se habían reunido evocando a un demonio, aparecido en forma de hombre. Quien quisiera ser seguidor de ellos tenía que jurar que renunciaba a la fe cristiana, que no volvería a venerar la hostia consagrada y que pisaría a escondidas la cruz todas las veces que le fuera posible. Poco tiempo antes Peter von Greyerz había procesado y enviado a la hoguera a algunos brujos que devoraron a trece niños; por uno de estos «parricidas» había sabido que era su costumbre sacar a los niños, todavía sin bautizar o no protegidos por oraciones y crucifijos, de las cunas o de las camas donde dormían junto a sus progenitores. (Así pues, también había agresiones directas contra los hijos de los desconocidos.) Los cadáveres de los niños, muertos gracias a ceremonias mágicas, se hurtaban de las tumbas en que habían sido enterrados; los brujos los ponían a cocer en una olla hasta que la carne se ablandaba y se separaba de los huesos. La parte más sólida se utilizaba como ungüento destinado a las prácticas mágicas y a las metamorfosis (*nostris voluntatibus et artibus et transmutationibus*); la más líquida se ponía en un frasco o en un odre y

se daba a beber, en el transcurso de una ceremonia, a quienes querían llegar a ser maestros de la secta. Este último detalle había sido revelado al juez Peter von Greyerz por un joven brujo arrepentido poco antes de morir en el fuego. La ceremonia de admisión de nuevos adeptos tenía lugar en la iglesia, el domingo, antes de la consagración del agua bendita. Ante los maestros, los futuros discípulos renegaban de la fe en Cristo, del bautismo, de la Iglesia católica; luego rendían pleitesía al *magisterulo*, es decir, al «pequeño maestro», término con que los miembros de la secta designaban al demonio; finalmente bebían el líquido de que hemos hablado.[30]

Ya están presentes algunos elementos esenciales de lo que llegaría a ser el estereotipo del aquelarre: la pleitesía al demonio, el abjurar de Cristo y de la fe, la profanación de la cruz, el ungüento mágico y los niños devorados. Sin embargo faltan otros elementos no menos importantes, o presentes sólo de forma embrionaria: apenas se habla de las metamorfosis y no se precisa si se trata de metamorfosearse en animal; el vuelo mágico ni siquiera es mencionado, así como no lo son las reuniones nocturnas, con sus banquetes y orgías sexuales. Pero el paso decisivo en dirección al aquelarre ya estaba dado, al enfrentarse a la noción de una secta amenazadora de brujos y brujas.

9. Según el juez Peter von Greyerz (informa Nider) estos hechizos eran practicados por muchos en la zona de Berna y en los territorios adyacentes desde hacía unos sesenta años. El que los había iniciado era un tal Scavius, que se jactaba ante sus compañeros de saber transformarse en rata (he aquí una huella más precisa del tema de las metamorfosis en animales).[31] Nider escribió el *Formicarius* en 1535-1537: la alusión de Peter von Greyerz remite a una fecha alrededor de 1375. Se diría que una referencia tan precisa está basada, más que en la tradición oral, en el examen de las actas del proceso.[32] A principios del siglo XVI, tras haber consultado los procesos entonces conservados en el archivo de la Inquisición en Como, el inquisidor Bernardo Rategno concluye, en su *Tractatus de strigibus*, que la secta de las brujas había empezado a ser pulular hacía ciento cincuenta años.[33] La convergencia entre las dos cronologías induce a concluir que la imagen de la nueva brujería, practicada por grupos de hombres y mujeres, y no por individuos aislados, surgió en las dos vertientes de los Alpes occidentales alrededor del mismo período: poco después de la mitad del siglo XIV.

Se ha intentado tenazmente relacionar ese fenómeno con las *novas sectas et prohibitos ritus* identificados en los Alpes occidentales por el inquisidor Ponce Fougeyron a principios del siglo XV.[34] Nos encontraremos entonces ante una serie documental notablemente compacta desde los puntos de vista cronológico, geográfico y temático. Cronológico: acusación contra leprosos y judíos (1321); acusación contra los judíos (1348); cuaja una secta de brujos y brujas alrededor de 1375; acusación contra judíos y cristianos por haber dado vida, no se sabe desde cuándo, a «nuevas sectas y ritos prohibidos» contrarios a la fe de Cristo (1409); testimonios, recogidos por

Nider, sobre una secta de brujas y brujos a la que se entra por medio de ceremonias iniciáticas precisas (1435-1437). Geográfico: la persecución, que en 1321 había sido contra leprosos y judíos, respectivamente, en la Francia sudoccidental y en la Francia noroccidental, en 1348 se concentraba en los judíos, trasladándose junto a ellos al Delfinado, Saboya y el lago Leman; precisamente donde se denuncia la aparición de nuevas sectas en que se mezclan judíos y cristianos y se inicia la persecución contra brujas y brujos (véase mapa 2). Temático: el elemento unificador de estas oleadas persecutorias es, al modificarse su objetivo (leprosos-judíos; judíos; judíos-brujas), la imagen obsesiva del complot urdido contra la sociedad.

10. Se trata, como ya se ve, de una reconstrucción conjetural: uno de los eslabones intermedios de la cadena, el que está formado por la fusión entre judíos y brujas en los Alpes occidentales (Delfinado, Saboya, Valais), no está testimoniado directamente, dada la desaparición de los primeros procesos contra la secta brujesca. Sólo podemos darlo por hipotético, basándonos en los indicios contenidos en la bula de Alejandro V o en documentos aún más tardíos. En una investigación realizada en 1466 contra un grupo de judíos de Chambéry, la tradicional acusación de matar cristianos (adultos y, sobre todo, niños) con fines rituales va acompañada de la de practicar magia y sortilegios. En estos documentos no se habla de aquelarre, por más que haya una oscura alusión a un rito misterioso entrevisto por un testigo: en una habitación cerrada un judío y dos judías habían puesto a una muchacha sobre un montón de paja en llamas en presencia de un «monstruo» no precisado y de dos sapos.[35] Indicios muy vagos, como se ve, y destinados a seguir siéndolo a falta de testimonios más precisos. Quizás nunca sepamos de qué modo se pasó de las confesiones arrancadas a los judíos mediante tortura en 1348 a las arrancadas, verosímilmente por los mismos medios, a brujas y brujos pocos años después, según la cronología de que da razón Nider en el *Formicarius*. Pero aunque también se nos escapan las particularidades de esta clase, el significado conjunto de la serie documental parece claro. De un grupo social relativamente circunscrito (los leprosos) se pasa a un grupo más amplio, si bien delimitado étnica y religiosamente (los judíos), hasta llegar a una secta potencialmente ilimitada (las brujas y los brujos). Al igual que los leprosos y los judíos, brujos y brujas se sitúan en los márgenes de la comunidad; su conspiración, una vez más, es inspirada por un enemigo externo, el enemigo por excelencia: el diablo. Y los inquisidores y jueces laicos buscarán en los cuerpos de los brujos y las brujas las pruebas físicas del pacto estipulado con el diablo: el estigma que leprosos y judíos llevaban cosido en la ropa.

Esta sucesión de acontecimientos, vista *a posteriori*, parece dotada de una coherencia implacable. Pero ulteriores desarrollos igualmente coherentes no se verificaron, o se desvanecieron nada más nacer. Hacia 1348, en Estrasburgo, entre los cristianos que, junto a los judíos, estuvieron implicados en la acusación de haber esparcido los venenos que propagaban la peste, había además una beguina.[36] Pues bien, las beguinas —mujeres que vivían

en comunidad, de una condición ambigua entre *laica* y *sacerdotal*, que subsistían de la artesanía y mendicidad, sospechosas de herejía— reunían todas las condiciones para ser implicadas en las vicisitudes que, en menos de un siglo, llevaron de la persecución de los leprosos a la persecución de las brujas. Pero el caso de Estrasburgo no tiene secuelas. Y cuando empezaron los procesos basados en la imagen del aquelarre, las beguinas ya estaban declinando. Brujas y beguinas siguieron siendo realidades sociales diferentes.[37]

11. Hemos visto que en las descripciones recogidas por Nider en 1435-437 las transformaciones en animales justamente se citaban, mientras que el vuelo de las brujas y las reuniones nocturnas ni siquiera figuraban. Pero por aquellos mismos años, en el Delfinado y en Valais, los mismos ingredientes ya habían confluido en la imagen de la secta brujesca. Es lo que se colige de la relación escrita en 1438 por un cronista de Lucerna, Jüstinger von Königshofen, quien recogía casi literalmente la crónica escrita diez años antes por Johann Fründ.[38] Los procesos, iniciados en los valles de Henniviers y de Hérens, habían seguido en Sion, concluyendo con la condena a la hoguera de más de cien personas, entre hombres y mujeres. Los acusados, sometidos a tortura, habían acabado por confesar que formaban parte de una secta o sociedad (*gesellschaft*) diabólica. El demonio se les aparecía en forma de animal negro; unas veces un oso, otras un carnero.[39] Tras haber renunciado a Dios, a la fe, al bautismo y a la Iglesia, los miembros de la secta se dedicaban a conseguir por medios mágicos la muerte y las enfermedades de adultos y niños. Unos dijeron que sabían transformarse temporalmente en lobos para devorar el ganado; otros, que se hacían invisibles comiendo hierbas especiales indicadas por el demonio. Iban a las reuniones volando sobre bastones y escobas; a continuación se encerraban en las bodegas, se bebían los mejores vinos y defecaban en las barricas. La secta, iniciada hacía cincuenta años (una indicación que nos remite otra vez al año 1375), contaba ya, según los acusados, con setecientos adeptos. Un año más, decían, y se habrían convertido en señores y dueños del país, con un rey propio.

En este momento el estereotipo ya estaba configurado. Durante unos doscientos cincuenta años no cambiaría. Los mismos elementos reaparecen en un par de tratadillos redactados en Saboya hacia 1435: el del jurista Claude Tholosan, basado en más de cien procesos de brujería llevados a cabo en los valles de los alrededores de Briançon, y el anónimo *Errores Gazariorum*.[40] Los mismos elementos, a excepción del último: el extraordinario proyecto de conspiración política confesado por miembros de la secta brujesca de Valais no dejó huella en el Delfinado ni en los innumerables procesos por brujería celebrados en gran parte de Europa en siglos sucesivos. Es un dato excepcional, pero no incomprensible a la luz de la serie documental que hemos reconstruido. Recuérdese que en 1321 los leprosos habían confesado haberse repartido de antemano los títulos de condes y de barones, en el seno de la conspiración urdida contra la sociedad de los sanos.[41]

12. Así, a través de reencarnaciones sucesivas, en el transcurso de poco más de medio siglo la imagen del complot se había asentado en los Alpes occidentales. De camino, como hemos visto, el grupo agresor se había ampliado, al menos potencialmente. De modo paralelo se había ido ampliando el abanico de sus agresiones contra la comunidad: los acusados de Valais habían confesado provocar ceguera, locura, abortos, impotencia sexual; devorar niños; apoderarse de la leche de las vacas; destruir las cosechas. La imagen de la secta había ido especificándose: la apostasía de la fe, ya impuesta a los leprosos según el relato de Agassa, había ido enriqueciéndose con nuevos y macabros detalles; el diablo, inspirador oculto de los complots de leprosos y judíos, era lanzado al primer plano en una temible forma animal. La siniestra ubicuidad de la conspiración, ya de entrada expresada por el fluir de las aguas envenenadas, finalmente se había traducido simbólicamente en el viaje aéreo de brujas y brujos hacia el aquelarre.

Ahora bien, mientras tanto algo había cambiado. En 1321 y en 1348 los acusados, debidamente interrogados bajo tortura, habían dicho exactamente lo que los jueces esperaban de ellos. Las confesiones del leproso Agassa, o las del médico judío Balavigny, posteriores en unos treinta años, eran la proyección —sustancialmente no contaminada por datos ajenos— de una imagen propuesta por los representantes de la autoridad laica y eclesiástica. En los procesos contra los adeptos de la secta brujesca la relación entre jueces y acusados es mucho más compleja.

13. Antes de analizarlo es preciso abrir un paréntesis. Se ha sostenido que el aquelarre sería el punto de llegada de un estereotipo hostil proyectado sucesivamente, a lo largo de milenio y medio, sobre judíos, cristianos, herejes medievales y brujas.[42] Se trata de una interpretación parcialmente complementaria de la que hasta ahora hemos trazado; y sin embargo es claramente divergente.

Se sabe que desde muy pronto, y luego, en el curso del segundo siglo de nuestra era, con mayor intensidad, los cristianos fueron acusados de crímenes horrendos: cultos animalescos, antropofagia, incestos.[43] A quienes entraban en la secta, según era *vox pópuli*, los obligaban a degollar a un niño; tras haber devorado su carne y bebido su sangre, apagaban las luces y celebraban una orgía incestuosa. En su segunda *Apologia*, escrita poco después del año 150, el converso griego Justino replica a estas especies infamantes, atribuyéndolas a la hostilidad de los judíos hacia la nueva religión. Por lo demás, insinuaciones análogas se habían dirigido contra los propios judíos: en Alejandría, en el siglo II a. de C., se decía que adoraban a una cabeza de burro y que practicaban homicidios rituales seguidos de actos de canibalismo.[44] Esta última acusación era recurrente: entre otros, se atribuyó a Catilina y sus secuaces. En el caso de los cristianos se vio reforzada por otros elementos, entre ellos una incomprensión más o menos deliberada de la eucaristía: la acusación de antropofagia ritual de los niños quizás fuera una distorsión del texto de san Juan 6, 54 («El que come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna»).[45] Se ha supuesto que en la elaboración de

este estereotipo agresivo confluyeron además ecos de los rituales por entonces efectivamente practicados por alguna secta. Una impresionante descripción de antropofagia iniciática, seguida de una orgía sexual, se conserva en un fragmento de una novela griega (*Phoinikika*) ambientada en Egipto, pero lo que no se ha dicho es que el texto, escrito probablemente en el siglo II d. de C. por un tal Lolliano, se refiera a una escena de la vida real.[46] En cualquier caso, durante cincuenta años, desde Minucio Felice hasta Tertuliano, los escritores cristianos se afanaron a refutar los dicterios criminales extendidos por los paganos. Los mártires, desde Lyon a Cartago, expresaron su desdén por las carnicerías que les atribuían. A mitades del siglo V Salviano, en su *De gubernatione Dei*, recordaba todo esto como una ignominia ligada a un pasado superado hacía tiempo.[47]

En lo que a los cristianos se refería, Salviano indudablemente tenía razón. Pero ya los propios cristianos, empezando por san Agustín, relanzaron las viejas acusaciones de antropofagia ritual contra catafrigios, marcionistas, carpocracianos, borborianos y otras sectas herejes difundidas por África o Asia Menor.[48] Cambian los objetivos, mas no el contenido. En un sermón pronunciado hacia el año 720 Juan IV de Ojun, jefe de la Iglesia armenia, escribe que los paulinianos, seguidores de Pablo de Samosata, se reunían en las tinieblas para cometer incesto con sus propias madres; practicaban la idolatría y, con la boca llena de espumarajos, se arrodillaban para adorar al demonio; empapaban una hostia con la sangre de un niño y se la comían, superando en avidez a los cerdos que devoran a sus propias crías; ponían los cuerpos de los difuntos en el tejado e invocaban al Sol y a los demonios del aire; solían pasarse un recién nacido de mano en mano atribuyendo la dignidad suprema de la secta a aquel en cuyas manos el niño exhalaba su último suspiro. Elementos estereotipados como idolatría, incesto y antropofagia se mezclaban con ecos deformados de ritos quizás practicados en la realidad.[49]

Después del año 1000 el estereotipo hostil vuelve a aparecer en Occidente. Primero (según la interpretación que estamos discutiendo) fue atribuido a los herejes quemados en Orléans en 1022; posteriormente a los cátaros, a los valdenses y a los *fraticelli*. Ritos similares fueron también atribuidos a los bogomilos de Tracia, en un tratado, *Sulle operazioni dei demoni*, considerado durante mucho tiempo obra del escritor bizantino Michele Psello (en realidad redactado por alguien que vivió dos siglos después de él, hacia el año 1250 si no más tarde).[50] Pero sólo en Occidente el estereotipo halló una nueva formulación: la imagen de la ceremonia nocturna, en que brujas y brujos antropófagos daban vida a orgías sexuales desenfrenadas, devoraban niños y rendían pleitesía al demonio en forma de animal.[51]

14. Esta reconstrucción va haciéndose cada vez más endeble según se acerca al fenómeno que intenta explicar: el aquelarre. La continuidad entre estereotipos antiheréticos y estereotipos antibrujescos no es más que un elemento secundario de un fenómeno mucho más complejo. Ello depende

también de la distinta fortuna de las acusaciones de promiscuidad sexual respecto de las de homicidio ritual y antropofagia. Mientras que las primeras fueron monótonamente achacadas a herejes de cualquier signo, las segundas primero fueron modificadas y luego completamente olvidadas durante varios siglos.

Según Ademaro de Chabannes, los canónigos quemados como «maniqueos» en Orléans en el año 1022 habían sido engañados por un campesino que afirmaba poseer virtudes extraordinarias, seguramente de carácter mágico. Era portador de las cenizas de un niño muerto, el que comía un poco de ellas entraba inmediatamente a formar parte de la secta.[52] En este relato, basado evidentemente en voces indirectas, no se mencionaban orgías ni homicidios rituales, por más que Ademaro insinuase oscuramente abominaciones que era mejor no nombrar. El parangón entre los ritos antropofágicos de la secta y la eucaristía, implícito en el verbo que utiliza Ademaro para designar la ingestión del macabro polvo (*communicare*), remitía a acusaciones análogas formuladas muchos siglos antes en la literatura antiherética.[53] Hacia el año 1090 el monje benedictino Pablo de Saint-Père, de Chartres, volvió a los mismos temas. Comentando el relato de un testimonio ocular, afirmó que los herejes de Orléans, tras haber echado a las llamas, como hacían los antiguos paganos, a los hijos nacidos de las propias orgías incestuosas, recogían sus cenizas y las custodiaban religiosamente, como hacen los cristianos con la especie eucarística. El poder de estas cenizas era tan fuerte que quien probaba un poco ya no podía abandonar la secta.[54] Comparecía de nuevo el antiguo estereotipo, pero con una variante a tener en cuenta: el homicidio ritual en vez de preceder a la orgía la seguía, eliminando así los frutos pecaminosos de ésta.[55] Mientras que los ritos caníbales eran consumados exclusivamente en el interior de la secta, los herejes se configuraban sobre todo como un grupo separado que agredía a la sociedad de modo simbólico, indirecto: negando las propias leyes de la naturaleza. Unos años más tarde Guibert de Nogent dirigía acusaciones análogas contra los herejes dualistas procesados en Soissons en el año 1144, añadiendo otro detalle procedente, a través de quién sabe qué caminos, del sermón de Juan de Ojun: los miembros de la secta se sentaban alrededor de un fuego lanzándose uno a otro por entre las llamas a uno de los niños nacidos de la orgía, hasta su muerte.[56] Pero a partir de esta fecha la acusación de homicidio ritual es dirigida, durante siglos, exclusivamente contra los judíos. En la furibunda polémica contra los grupos heréticos esa acusación prácticamente no vuelve a aparecer.[57] Es preciso esperar trescientos cincuenta años para volver a hallar, en una de las confesiones arrancadas a los *fraticelli* de Marche procesados en Roma en 1466, una descripción del infanticidio que tenía lugar nueve meses después de la orgía incestuosa. En las versiones, quizás posteriormente reelaboradas, que muy pronto circularon, volvió a salir a la luz un elemento mencionado en el sermón de Juan de Ojun contra los paulinianos: se convertía en jefe de la secta aquel en cuyas manos dejara de vivir el niño, lanzando entre las llamas.[58] Pero esta reaparición es posterior a la cristalización del aquelarre y no es cosa que

quepa explicar ahora. Desde hace ya casi un siglo venían celebrándose procesos contra la secta de las brujas y de los brujos antropófagos, una antropofagia vuelta sobre todo hacia el exterior, no reservada a los hijos de los miembros de la secta.

Ver en esta persecución el último eslabón de una cadena de acusaciones que se alarga durante un milenio y medio significa negar la evidente discontinuidad introducida por la imagen de la secta brujesca. Las características evidentemente agresivas que le eran atribuidas por inquisidores y jueces laicos fundían rastros antiguos con elementos nuevos, ligados a un contexto —cronológico, geográfico, cultural— absolutamente específico. Todo ello implica un complejo fenómeno de interacción que no cabe reducir a la mera proyección sobre los acusados de obsesiones antiquísimas y recurrentes.

15. Hasta el momento nos hemos apoyado en uno solo de estos elementos: la imagen del complot. Hemos seguido su trayectoria desde Francia hasta los Alpes occidentales. Precisamente aquí, a mediados del siglo XIV, los inquisidores dirigían toda una ofensiva contra grupos consistentes de herejes. El nombre con que se los llamaba —*valdenses*—los identificaba como seguidores tardíos de la prédica religiosa efectuada por Pedro de Valdo (o Valdés) dos siglos antes. Pero la documentación fragmentaria que nos ha llegado dibuja una fisonomía distinta, más variada y contradictoria.

Se trata de procesos celebrados por la Inquisición alrededor del año 1380 contra artesanos y pequeños comerciantes (sastres, zapateros, mesoneros), algunos campesinos y varias mujeres, habitantes de los valles situados en la vertiente italiana de los Alpes occidentales o en la zona adyacente.[59] Las confesiones de estos individuos testimonian sobre todo creencias y actitudes difundidas desde hacía mucho tiempo entre los grupos heterodoxos y ahora intensificadas por el cisma que partía a la Iglesia en dos: la polémica contra la jerarquía eclesiástica corrompida, el rechazo de los sacramentos y del culto a los santos, la negación del Purgatorio. En segundo lugar, posiciones más propiamente cátaras, frecuentes sobre todo en la zona de Chieri, uno de los jefes de cuya comunidad era originario «de Esclavonia»; algunos miembros de la secta se habían desplazado a Bosnia para tomar contacto con los bogomilos.[60]

En este período más que nunca, los Alpes, en vez de separar, unían. Hombres e ideas circulaban por los caminos que, a través del Gran y del Pequeño San Bernardo, el Monginevro y el Moncenisio, unían al Piamonte y la Lombardía con el Valais, la Saboya, el Delfinado, la Provenza.[61] Estos intercambios, confiados además a verdaderos predicadores itinerantes, como el ex terciario franciscano Antonio Galosna o Giovanni Bech, de Chieri (ambos muertos en la hoguera como herejes), ponían en contacto, en la disgregación de las viejas divisiones sectarias, experiencias diversas. Bech, por ejemplo, al principio se unió al grupo de los apostólicos en Florencia; después se separó de éstos para ir a Perugia y a Roma; había vuelto a Chieri;

intentó inútilmente unirse a los bogomilos de Servia; había pasado por el Delfinado, ligándose al grupo de los «pobres de Lyon». Estos episodios de sincretismo herético, fruto de una inquietud que mezclaba doctrinas heterogéneas, no puede ponerse en duda.[62] Por el contrario, muy poco crédito puede darse a los reconocimientos de promiscuidad sexual que aparecen aquí y allá en los procesos contra los valdenses del Piamonte. Obviamente, es imposible comprobar la veracidad de afirmaciones como aquélla, formulada por Antonio Galosna y otros, de que los miembros de la secta, tras haber comido y bebido, apagaban las luces e iniciaban una orgía diciendo «Para el que la coja». Pero el estereotipo de la descripción y su coincidencia con las esperadas y preexistentes (y documentales) de los jueces sugiere la intervención de presiones físicas o psicológicas por parte de estos últimos.[63]

Igualmente justificada parece la hipótesis inversa: cuanto más se aleja del estereotipo un particular, tanto más verosímil es que ello haga surgir un estrato cultural inmune a las proyecciones de los jueces.[64] Pero aislar este estrato en los documentos de que estamos hablando no es cosa fácil. Bastará un ejemplo. Antonio Galosna contó que veintidós años antes, en 1365, había formado parte, en Andezeno, cerca de Chieri, de una orgía con otros miembros de la secta. Antes de la orgía cierta Billia la Castagna había entregado a todos los participantes un líquido de aspecto repugnante: quien lo bebiera una sola vez ya no podría abandonar la secta. Se decía que el líquido había sido confeccionado con el estiércol de un gran sapo que Billia alimentaba bajo su cama con carne, pan y queso. Otra mujer, Alasia de Garzo, había sido acusada de haber mezclado también al brebaje cenizas de cabello y pelos del pubis. El jefe de la comunidad herética del Val di Lanzo, Martino da Presbitero, dijo que tenía en casa un gato negro que era «gordo como un cordero», y «el mejor amigo que tenía en el mundo».[65] Tras estos detalles en apariencia extravagantes o nimios se entrevén antiguos lugares comunes de la propaganda antiherética. De los «maniqueos» quemados en Orléans en el año 1022 se decía, como se recordará, que comiendo las cenizas de un niño muerto entraban irrevocablemente en la secta; se atribuía a los cátaros (nombre que hacían proceder de *cattus*) la adoración del diablo en forma de gato, o la celebración de ceremonias orgiásticas en presencia de un gato gigantesco.[66] Pero en las palabras de Antonio Galosna y de Martino da Presbitero estos estereotipos aparecen filtrados y reelaborados como una cultura distinta, una cultura folklórica.

El inquisidor Antonio da Settimo se limitó a registrar toda esta mezcolanza de creencias, catalogando a los acusados como «valdenses». Nuestros conocimientos, aunque mucho más indirectos y fragmentarios que los suyos, están, sin embargo, inevitablemente más extendidos en el espacio y en el tiempo. Sabemos que por aquellos años en el Bernés y en el Comasco las persecuciones de la secta brujesca ya habían empezado o estaban empezando. Sabemos que medio siglo después el juez Peter von Greyerz había recogido (para referírsela después a Nider) la descripción del rito a que se sometían los nuevos adeptos: tras haber bebido un líquido hecho

con carne de niños convertida en polvo, alcanzaban el conocimiento de los misterios de la secta. Sabemos que el gato será largamente citado como animal diabólico en las confesiones de las brujas. Las confesiones de los valdenses de los valles del Piamonte se nos presentan ahora como un momento de la interacción entre estereotipos inquisitoriales y cultura folklórica que llevaría al aquelarre.

16. En una situación tan fluida la percepción de la nueva secta brujesca se abrió camino lentamente, incluso entre aquellos —los inquisidores— que contribuían de forma activa a cristalizarla. Excepcional por su precocidad es un pasaje contenido en los *Errores haereticorum Waldensium*, conservados en un único manuscrito monástico redactado en los últimos años del siglo XII.[67] Esta conjetura se basa en una referencia, precisamente al principio del texto, a las conversiones de seiscientos valdenses efectuadas en el curso de un solo año por un tal «fray Pietro», en quien se ha reconocido al fraile celestino Peter Zwicker, perseguidor de los herejes «luciferinos» de la Marca de Brandeburgo y de Pomerania entre 1392 y 1394, y posteriormente (con ferocidad muy superior) de los valdenses en Estiria entre 1395 y 1398.[68] El autor anónimo enumeró, además de los errores de los valdenses, los de los seguidores de otra secta no nombrada: concesiones dualistas («Adoran a Lucifer y lo consideran hermano de Dios, injustamente expulsado del cielo y destinado a reinar»); rechazo de los sacramentos y de la virginidad de María; sacrificios rituales de los propios hijos (*pueros eorum ei* —o sea, con Lucifer— *immolant*); orgías sexuales. Estas últimas se celebraban en lugares subterráneos normalmente llamados *Buskeller*, un término que el anónimo declaraba no entender. Se trata de una expresión dialectal suiza que significa literalmente «bodega llena».[69] El autor de los *Errores*, verosímilmente redactados no lejos de Estiria, donde tenía lugar la persecución contra los valdenses, tenía, así, pues, sobre la secta no nombrada, informaciones no sólo deformadas sino indirectas. Estas informaciones repiten en gran parte temas aparecidos, de modo más o menos creíble, en las confesiones de los valdenses del Piamonte: heterodoxia genérica, dualismo de origen cátaro, promiscuidad sexual. Pero la presencia de dos elementos posteriores induce a identificar la secta todavía innombrada difundida por los Alpes occidentales con la nueva secta brujesca. La acusación de matar a los propios hijos con fines rituales, desaparecida desde hacía tiempo de la propaganda antiherética, anticipa los dicterios sobre los brujos «parricidas» recogidos por Nider en el *Formicarium*. El oscuro término *Buskeller* es verosímilmente una alusión irrisoria a la macabra ceremonia iniciática basada en la ingestión de polvos o jugos de carne de niños asesinados y guardados en un odre. Unos años más tarde, en la vertiente italiana, el odre se convertiría en barril, y lo de la «bodega llena» se habría convertido en un «barrilete».[70]

No obstante, para designar las nuevas sectas normalmente se preferirían los nombres antiguos. Distinciones como la efectuada por el anónimo autor de los *Errores* entre valdenses y herejes de la «otra pésima secta»,

siguieron siendo aisladas; términos nuevos como *scobaces* (los que cabalgan sobre la escoba) tuvieron poca fortuna.[71] En unos pocos decenios valdenses, cátaros o, más genéricamente, «herejes», se hicieron sinónimos de «participantes en reuniones diabólicas». Podemos seguir la huella de esta asimilación terminológica progresiva: desde los *Errores Gazariorum* (Errores de los cátaros) redactado en Saboya antes de 1437 hasta la sentencia de 1453 contra el teólogo Guillaume Adeline, reo confeso de pertenecer a la *secta des Vaudois* que se reunía de noche en los montes cercanos a Clairvaux, y hasta un proceso celebrado en Friburgo en 1498 del cual se deduce que insultos como *herejoz, vaudey* se utilizaban corrientemente para designar a los sospechosos de reunirse en la *chète* (el aquelarre).[72] La identificación propuesta por los inquisidores se había difundido hasta llegar a formar parte del lenguaje común. Pero, como hemos visto, no había brotado de la nada. Una convergencia de temas heterodoxos, dualistas y folklóricos se había entrelazado efectivamente tras los valdenses del Piamonte de la segunda mitad del siglo XIV.[73]

17. Este último dato induce a proponer de nuevo, y con cautela, la posibilidad, por lo general rechazada en la actualidad, de que a la cristalización de la imagen del aquelarre contribuyera también un filón de creencias ligadas al dualismo cátaro.[74] Antonio Galosna dijo al inquisidor que Lorenzo Lormea, quien lo había introducido en la secta valdense, predicaba que Dios padre había creado solamente el cielo; que la tierra había sido creada por el dragón; que el dragón era, sobre la tierra, más poderoso que Dios. Otro compañero de secta había dicho a Galosna que el dragón debía ser adorado.[75] Se trataba, naturalmente, del dragón del *Apocalipsis* (12, 9): «*Draco ille magnus, serpens antiquus, qui vocatur Diabolus et Satanas* (El gran dragón, la antigua serpiente que tiene por nombre Diablo y Satanás).» El peso de la tortura y de las presiones psicológicas en los procesos, hoy perdidos, que proporcionaron por vez primera las pruebas de la existencia de una secta brujesca debía de ser grande. Pero la presencia de creencias dualistas en los Alpes occidentales probablemente no fue ajena a la formulación por los inquisidores de la acusación de adorar al diablo en forma de animal, así como a la introyección de la misma acusación por los propios acusados.

18. En resumidas cuentas, la antiquísima imagen hostil fijada en el incesto, la antropofagia y la adoración de una divinidad animal no explica por qué surgió el aquelarre precisamente en aquel período, en aquella zona, con aquellas características, en parte no remitibles al estereotipo. La secuencia aquí propuesta —leprosos, judíos, brujas— permite, sin embargo, responder a la primera pregunta (¿por qué entonces?): el surgimiento del aquelarre supone la crisis de la sociedad europea en el siglo XIV, así como las carestías, la peste, la segregación o expulsión de los grupos marginales que la acompañaban. La misma secuencia da una respuesta a la segunda pregunta (¿por qué ellos?): la zona en que se verificaron los primeros procesos

dedicados al aquelarre coincide con aquella en que fueron elaboradas las pruebas del presunto complot judío de 1348, modelado a su vez sobre el presunto complot urdido por los leprosos y los judíos en el año 1321.

La presencia, en los dialectos del Delfinado y de Saboya, de términos como *gafa*, «bruja», etimológicamente relacionada con *gafo*, 'leproso' (en la zona de Briançon) o *snagoga*, 'danza nocturna con seres míticos imprecisos', de *synagogue*, en el sentido de 'reunión de herejes' (en Vaux-en-Bugey), son una recopilación, junto con la ya recordada asimilación de los *vaudois* a los brujos, del complejo acontecer que hemos reconstruido.[76] Por otra parte, la interacción entre las expectativas de los jueces y las actitudes de los acusados proporciona una primera respuesta a la pregunta sobre las características específicas asumidas por la imagen del aquelarre (¿por qué de tal manera?). Recuérdese que después de 1321 el paso del proceso contra Guillaume Agassa por las manos de Jacques Fournier, inquisidor de Pamiers, había hecho brotar en la descripción de la conjura de los leprosos dos crímenes tradicionalmente atribuidos a las sectas heréticas: la apostasía de la fe y la profanación de la cruz.[77] Decenios de actividad inquisitorial en los Alpes occidentales completaron la convergencia entre herejes y adeptos a la secta brujesca: la adoración del diablo en forma de animal, las orgías sexuales y los infanticidios entraron —para perdurar— en el estereotipo del aquelarre.

Pero en esta lista de ingredientes falta alguna cosa: las metamorfosis animales, el vuelo hacia las reuniones nocturnas. Con estos elementos, tardíamente añadidos, la mezcolanza heterogénea llegó a la temperatura de fusión. Brotaban de un sustrato cultural de gran alcance, mucho más profundo y remoto que los analizados hasta el momento.

Segunda parte

I

Tras la diosa

1. «Al volver de las reuniones nocturnas —contaron los montañeses de Valais procesados por brujería en 1428— nos encerrábamos en la bodega para beber el mejor vino; después cabalgábamos sobre las barricas.»[1] Ciento cincuenta años más tarde, en 1575, en el extremo opuesto del arco alpino, el noble de Friuli Troiano de Attimis contó al inquisidor fray Giulio d'Assisi y al vicario general Jacopo Maracco que había oído decir al pregonero municipal Battista Moduco, en la plaza de Cividale, «que era *benandante* y que por la noche, sobre todo los jueves, va con los demás y se reúnen en ciertos lugares a celebrar bodas, danzar, comer y beber; y que cuando vuelven los *mali andanti* van a las bodegas y beben y después orinan en las barricas, y que si no fueran detrás los *benandanti* el vino se estropearía, y otras chanzas...».[2] Volvamos doscientos cincuenta años atrás. En 1319 un sacristán de un pequeño lugar de los Pirineos, Arnaud Gélis, llamado Botheler, contó a Jacques Fournier, obispo e inquisidor de Pamiers, que era *armier*: uno que tenía la virtud de ver a las ánimas y de hablar con ellas. «Aunque las ánimas de los difuntos no comen —había explicado—, sí beben buen vino y se calientan al fuego cuando encuentran una casa con mucha leña; pero cuando los difuntos lo beben, el vino no mengua.»[3]

Tres testimonios dispersos en el tiempo y en el espacio. ¿Hay algo que los une?

2. Para responder partiremos de un texto muy conocido, incluido hacia el año 906 por Reginone di Prüm en una colección de instrucciones destinadas a los obispos y a sus representantes (*De synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis libri duo*). En medio de una lista de creencias y prácticas supersticiosas que debían haber sido erradicadas de las parroquias, hay un pasaje derivado probablemente de un capitular franco más antiguo: *Illud etiam non est omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro pos Satanam conversae* (I *Tim.* 5, 15), *daemonum illusionibus et phantasmatibus seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera moltitudine mulierum equitare super quasdam*

bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iussonibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari («No hay que callar que ciertas mujeres malvadas, convertidas en seguidoras de Satanás (I *Tim.* 5, 15), seducidas por las fantásticas ilusiones del demonio, sostienen que por la noche cabalgan sobre cierta bestia junto a Diana, diosa de los paganos, y a una gran multitud de mujeres; que recorren grandes distancias en el silencio de las noches profundas; que obedecen las órdenes de la diosa como si fuese su señora; que son llamadas en determinadas noches para que le sirvan»).[4] Cien años más tarde, en su *Decretum*, Burcardo, obispo de Worms, recoge este canon con mínimas variantes, atribuyéndolo por error al concilio de Ancira (314) y añadiendo al nombre de Diana el de Herodíades (*cum Diana paganorum dea vel Herodiade*). Llamado generalmente *Canon episcopi*, por el título que lo precedía (*Ut episcopi de parochiis suis sortilegos et maleficos expellanat*: «A fin de que los obispos expulsen de sus parroquias a brujos y encantadores»), el texto circuló ampliamente en la literatura canónica.[5]

No se trata de un texto aislado. En el decimonoveno libro del «Decretum», titulado *Corrector* —una especie de manual para confesores derivado de una compilación independiente— hallamos una serie de pasajes que remiten explícita o implícitamente a aquellos pasajes sobre las seguidoras de Diana de la versión de Reginone, o que están relacionados con las mismas creencias.[6] Algunas mujeres afirmaban que habían sido obligadas, en determinadas noches, a acompañar a una turba de demonios transformados en mujeres, a lo que el vulgo estulto llama *Holda* (XIX, 60). Otras decían que salían a través de la puerta cerrada en el silencio de la noche, dejando dentro a sus maridos dormidos; tras haber recorrido distancias indeterminadas con otras mujeres víctimas del mismo error, mataban, cocinaban y devoraban hombres bautizados, a quienes restituían una apariencia de vida rellenándolos de paja o madera (XIX, 158). Otras sostenían que volaban, tras haber atravesado la puerta cerrada, junto con otras seguidoras del diablo, combatiendo entre las nubes, recibiendo e infligiendo heridas (XIX, 159).[7] A estos pasajes del *Corrector* se añade un canon que Burcardo refería erróneamente al concilio de Agde (508): los participantes en la imaginaria cabalgata nocturna afirmaban que sabían preparar encantamientos capaces de hacer pasar a la gente del odio al amor y viceversa.[8] Todos estos textos se refieren a mujeres, en ocasiones señaladas como «malvadas». En todos reaparecen, de forma idéntica o con variaciones mínimas, expresiones utilizadas en el *Canon episcopi*: «*retro post Satanam conversae*» (XIX, 158), «*certis noctibus equitare super quasdam bestias*» (X, 29; XIX, 60); «*terrarum spatia... pertransire*» (XIX, 159), «*noctis silentio*» (XIX, 159). Estos paralelismos formales subrayan una indudable unidad de contenido. El blanco no está constitudio por supersticiones aisladas, sino por una sociedad imaginaria de la que se considera partícipes a los seguidores de la diosa («*et in eorum consortio* [*credidisti*] *annoveratam esse*», XIX, 60) y a los que intentan ganar adeptos. Por medio de esta obra de proselitismo diurno una multitud de mujeres de carne y hueso ha terminado compartiendo la misma ilusión (X,

29). Ellas dicen que no van por voluntad propia, sino obligadas (*necessario et ex praecepto*, XIX, 60). Vuelos, batallas, homicidios seguidos por actos de canibalismo y por la resurrección de las víctimas: tales son los ritos imaginarios que en determinadas noches impone la diosa a sus seguidores.

A ojos de Reginone, del compilador del *Corrector*, de Burcardo, todo esto eran fantasías diabólicas. Los castigos previstos para las mujeres que compartían tales ilusiones eran relativamente blandos: cuarenta días, un año, dos años de penitencia. La mayor severidad (la expulsión de la parroquia), reservada a quienes se jactaban de procurar el amor o el odio, era debida seguramente a la presencia en este caso de rituales, aunque fueran ineficaces, meras creencias. Pero en los primeros decenios del siglo XV teólogos e inquisidores adoptaron, ante las confesiones de los seguidores de la secta brujesca, una actitud completamente distinta: el aquelarre era un acontecimiento real, un crimen punible con la hoguera. Se experimentó la necesidad de reconsiderar el *Canon episcopi*, que desde mediados del siglo XII había confluido en la gran sistematización canónica de Graciano. Alguno negó la identidad entre los seguidores de Diana y las brujas modernas; otros sostuvieron, recurriendo a la autoridad del canon, que el aquelarre era mera ilusión, eventualmente inspirada por el diablo.[9]

3. Dejemos de lado por el momento esta discusión (pues sobre el problema de la realidad del aquelarre tendremos, en fin, que volver). Limitémonos a observar que la referencia al *Canon episcopi* sugerida por los demonólogos no parece para nada absurda. Las creencias descritas en el texto (y en los demás unidos a éste) presentan, de hecho, analogías circunscritas, pero evidentes, con la imagen del aquelarre que cristalizó muchos siglos después; basta con pensar en el vuelo nocturno o en el canibalismo ritual. Pero considerar estas analogías como pruebas de una continuidad de creencias sería, obviamente, prematuro. Las colecciones canónicas nos ofrecen descripciones estereotipadas, condicionadas por las miradas externas. Distinguir las actitudes de aquellas mujeres anónimas de las posibles deformaciones introducidas por los clérigos no es fácil. Aparecen muchos elementos enigmáticos; el nombre de la diosa que conducía a la bandada de mujeres «malvadas» es inseguro.

En las actas de un concilio diocesano celebrado en el año 1280 en Conserans, Ariège, es llamada Bensozia (probable corrupción de *Bona Socia*).[10] Mientras que el concilio de Tréveris del año 1310 prefirió Herodiana a Diana.[11] En otros casos encontramos figuras pertenecientes a la cultura folklórica (Bensozia, Perchta o Holda, término este último referido en el *Corrector* a todo el cortejo de mujeres);[12] a la mitología pagana (Diana); a la tradición escritural (Herodíades).[13] La presencia de estas variantes indica que tradiciones similares, o al menos percibidas como tales, dejaron huellas en tiempos y lugares diferentes. Esto podría confirmar la difusión de esas creencias; sigue en pie todavía la duda de si canonistas y obispos (como más tarde los inquisidores) forzaron a las creencias que

combatían a entrar en moldes preestablecidos. La referencia a Diana «diosa de los paganos», por ejemplo, hace sospechar de inmediato la presencia de una *interpretatio romana*, de una lente deformadora derivada de la religión antigua.[14]

4. La duda es más que legítima. En 1390 el inquisidor milanés fray Beltramino da Cernuscullo registró en sus actas que una mujer llamada Sibillia (quizás fuera un sobrenombre)[15] había confesado a su predecesor que se dedicaba periódicamente al «juego de Diana que llaman (*quam appellant*) Herodíades». También en 1390 fray Beltramino incluyó, en la sentencia que cerraba el proceso contra otra mujer, Pierina, rea confesa de los mismos crímenes, una referencia al «juego de Diana, que llama (*quam appellatis*) Herodíades».[16] En realidad, en las actas de los procesos que han llegado hasta nosotros, Sibillia y Pierina hablan solamente de «Madona Horiente»; su identificación con Diana había sido seguramente sugerida a Sibillia por el primer inquisidor, y posteriormente atribuida sin más a Pierina por el segundo, junto con la glosa (*«quam appellant Herodiadem»*) que remitía al texto del *Canon episcopi*. Pero las propias actas de los dos procesos, o lo que de ellas queda, hacen surgir un cuadro más complejo.

Sibillia, mujer de Lombardo di Vicomercato, y Pierina, mujer de Pietro de Bripio, comparecieron el año 1384, por separado, ante el dominico fray Ruggero da Casale, inquisidor de la Lombardía superior. No sabemos si las dos mujeres se conocían. Fray Ruggero, tras haberlas interrogado, ante los «enormes delitos» confesados, especialmente por Sibillia, solicitó la asistencia del arzobispo de Milán, Antonio da Saluzzo, y de otros dos inquisidores. A continuación ambas fueron condenadas a varias penitencias como herejes (Sibillia como «hereje manifiesta»). En 1390 el nuevo inquisidor, fray Beltramino da Cernuscullo, también dominico, las procesó de nuevo, condenándolas a muerte por reincidencia (*relapsae*). De estos dos procesos sólo se han conservado las dos sentencias de 1390: una contra Sibillia, que sin embargo recoge la pronunciada hacía seis años, y otra contra Pierina, que se limita a citar algunos pormenores del proceso precedente. Se trata, por lo tanto, de fragmentos documentales que formaban parte de legajos más amplios.

Los crímenes confesados por Sibillia eran los siguientes: desde que era joven había ido cada semana, en la noche del jueves, con Oriente y su «sociedad». Había rendido homenaje a Oriente no creyendo que fuera pecado. En el proceso que se le siguió precisó que inclinaba la cabeza en señal de reverencia, diciendo «Que estés bien, Madona Horiente»; Oriente respondía: «Bienvenidas, hijas mías (*Bene veniatis, filie mee*)». Sibillia creía que a la sociedad acudían todo tipo de animales, a excepción del asno, portador de la cruz; de haber faltado alguno, el mundo entero hubiese sido destruido. Oriente respondía a las preguntas de los miembros de la sociedad prediciendo cosas futuras y ocultas. A ella, Sibillia, siempre le había dicho la verdad, lo cual le había permitido a su vez responder a muchas personas

que le preguntaban, dándoles informaciones y enseñanzas. No había dicho nada de esto a su confesor. Durante el proceso de 1390 precisó que en los últimos seis años había ido a la sociedad solamente dos veces; la segunda vez había arrojado una piedra a cierta agua de la que estaba alejándose, y por eso no había podido acudir más. En respuesta a una pregunta del inquisidor, dijo que en presencia de Oriente nunca se nombraba a Dios.

Los fragmentos de las confesiones de Pierina que han llegado hasta nosotros concuerdan sustancialmente con las de Sibillia, si bien añaden nuevos detalles. Pierina acudía a la sociedad, desde que tenía dieciséis años, todos los jueves por la noche. Oriente respondía a su saludo diciendo: «Que estés bien, buena gente (*Bene stetis, bona gens*)». Además de los asnos, también los zorros estaban excluidos de la sociedad; a ella acudían los ahorcados y los decapitados, pero de modo vergonzante, sin atreverse a levantar la cabeza. «Oriente —contó Pierina— va de visita con la sociedad por las casas, sobre todo las de los ricos.»[17] Allí comen y beben: cuando encuentran casas amplias y bien abastecidas se regocijan, y Oriente las bendice. Oriente enseña a los miembros de la sociedad las virtudes de las hierbas (*virtutes herbarum*), remedios para curar las enfermedades, el modo de encontrar las cosas robadas y de deshacer los maleficios. Pero, sobre todo, deben observar el secreto. Pierina pensaba que Oriente era la «señora» de la sociedad, así como Cristo es señor del mundo. También Oriente, por otra parte, tenía capacidad para devolver la vida a las criaturas muertas (aunque no a los seres humanos). Las dos seguidoras, de hecho, a veces mataban bueyes y se comían su carne; a continuación recogían los huesos y los ponían dentro de la piel de los animales muertos. Entonces Oriente golpeaba la piel con el pomo de su varilla y al instante resucitaban los bueyes; pero ya no podían volver a trabajar.

5. Para el *Canon episcopi*, como ya hemos dicho, las seguidoras de Diana eran víctimas de sueños e ilusiones diabólicas. Guiado por este texto, el inquisidor fray Ruggero da Casale condenó a Sibillia por haber creído que había ido (*credidisti... quod... ivisti*) »*al juego de Diana que llaman Herodíades*», esto es, a la sociedad de Oriente. Su sucesor, el inquisidor fray Beltramino da Cernuscullo, escribió que Pierina, como se colegía del proceso celebrado hacía seis años, había estado (*fuisti*) «en el juego de Diana, que llaman Herodíades». Este abandono implícito de la postura del *Canon episcopi* por parte del juez coincidía con una transformación de las confesiones de las acusadas. En éstas, junto a la imagen de la sociedad de Oriente, afloraba la del aquelarre, que había empezado a cristalizarse algunos decenios antes y no lejos de allí, en la diócesis de Como.[18] Pierina —quizás sometida a tortura— confesó haberse entregado a un espíritu llamado Lucifer, haberle dado un poco de su propia sangre para que redactase un pacto de entrega, y haber permitido que la llevara al «juego». Primero había afirmado, como Sibillia, que formar parte de la sociedad de Oriente no era pecado, ahora imploraba al inquisidor que salvara su alma.

6. Mujeres (1) que creen y dicen (2) que van por la noche (3) tras de Diana (4) en la grupa de animales (5) recorriendo grandes distancias (6) obedeciendo las órdenes de la diosa como si fuera dueña y señora (7) sirviéndola en noches determinadas (8): todos estos elementos se repiten en las confesiones de Sibillia y de Pierina, excepto dos (4 y 5). El nombre de la diosa es distinto y los animales, al estar presentes (casi todos acuden a la sociedad de Oriente) no eran usados como cabalgadura. Pero la desviación parcial que separa los relatos de las dos mujeres del texto del *Canon episcopi* es, desde el punto de vista interpretativo, mucho más preciosa que una coincidencia absoluta, pues excluye la eventualidad de una adecuación coaccionada a un esquema preexistente. Así pues, tenía razón el padre Giovanne de Matociis, capellán de la iglesia de Verona, al afirmar, en un pasaje de sus *Historiae Imperiales* (1313), que «muchos laicos» creían en una sociedad nocturna dirigida por una reina: Diana o Herodíades.[19] En la Italia septentrional las creencias registradas esquemáticamente por Reginone di Prüm estaban, cuatrocientos años más tarde, todavía bien vivas.

También en este aspecto los intentos de sacerdotes, canonistas e inquisidores de traducir los múltiples nombres de la diosa nocturna se nos muestran bajo distintas luces. El forzar y el esfuerzo interpretativo eran dos caras de la misma moneda. Diana y Herodíades proporcionaban a los clérigos un hilo para orientarse en el laberinto de las creencias locales. De este modo ha llegado hasta nosotros un eco débil y alterado de las voces de aquellas mujeres.

7. Probablemente en ningún caso fue tan grande la distancia entre acusados y jueces como en un proceso celebrado en Bressanone en 1457. El proceso se ha perdido, pero podemos reconstruirlo parcialmente gracias a la versión latina de un sermón pronunciado por el obispo, Niccolò Cusano, durante la cuaresma de dicho año.[20] El tema del sermón (por cierto, reelaborado por su autor mientras lo traducía) eran las palabras dirigidas por Satanás a Cristo para tentarlo: «Si te postrares ante mí, todo esto será tuyo» (de san Lucas, 4, 7). Cusano ilustró el tema a los fieles con un caso reciente. Le habían sido presentadas tres ancianas del valle de Fassa, dos de las cuales habían confesado pertenecer a la «sociedad de Diana». Ahora bien, se trataba de una interpretación de Cusano. Las dos ancianas habían hablado simplemente de una «buena señora *(bona domina)*». Pero su identificación ofrecía a Cusano el punto de partida para una serie de referencias que permiten reconstruir el complejo filtro cultural a través del cual habían sido percibidos los discursos de las dos mujeres. La referencia a Diana —la divinidad adorada en Éfeso, de la que hablan los *Hechos de los Apóstoles* (19, 27, 22)— venía sugerida, naturalmente, por el *Canon episcopi*, citado en una versión de la cual se desprendía que los seguidores de la diosa «la veneraban como si fuese la Fortuna (*quasi Fortunam*)» y son llamados, en lengua vulgar *Hulden*, (de Hulda).[21] Seguía una cita del texto compuesto sobre la base de las informaciones de Pedro de Berna (se trata del *Formicarius* de Nider), en el que se habla de un «pequeño maestro»

que no es otro que Satanás; y, finalmente, un pasaje de la vida de san Germán (probablemente leído en la *Leyenda áurea* de Jacopo da Varazze) sobre ciertos espíritus llamados «buenas mujeres que vagan por la noche», cuya naturaleza diabólica el santo había desenmascarado.

En un rápido inciso Cusano pronunció el nombre que había adquirido el demonio en el valle de Fassa. «Aquella Diana que dicen que es la Fortuna» era llamada por las dos viejas en lengua italiana *Richella*, esto es, la madre de la riqueza y de la buena suerte. Y Richella, seguía con inagotable erudición, no era sino una traducción de Abundia o Satia (una figura mencionada por Guglielmo d'Alvernia y Vicente de Beauvais). «Del homenaje que se le presta y de las necias ceremonias de esta secta» Cusano prefería no hablar. Pero al final del sermón no se privó de hacerlo. Contó que había interrogado a las dos ancianas y que había llegado a la conclusión de que estaban medio locas (*semideliras*); no sabían ni siquiera el Credo. Habían dicho que la «buena señora», esto es, Richella, había acudido a ellas de noche y en un carro. Tenía el aspecto de una mujer bien vestida, pero no le habían visto la cara (más adelante diremos por qué). Las había tocado, y desde aquel momento se habían visto obligadas a seguirla. Tras haberle prometido obediencia, habían renunciado a la fe cristiana. Después habían llegado a un lugar lleno de gente que bailaba y celebraba una fiesta: algunos hombres cubiertos de pieles habían devorado hombres y niños que no habían sido bautizados según las reglas. A este lugar acudieron durante algunos años, en las cuatro témporas, hasta que por su bien habían hecho el signo de la cruz; entonces habían dejado de ir.

Para Cusano todo esto eran necedades, locuras, fantasías inspiradas por el demonio. Intentó convencer a las dos mujeres de que habían soñado, pero fue inútil. Entonces las condenó a penitencia pública y a la cárcel. A continuación debió decidirse sobre el modo de comportarse con gentes como aquellas. En el sermón explicó los motivos de su actitud tolerante. Quien crea en la eficacia de los maleficios alimenta la idea de que el diablo es más poderoso que Dios; la persecución se extiende y el diablo consigue su objetivo, porque se corre el riesgo de matar a dos viejas trastornadas totalmente inocentes. Por ello es preciso proceder con cautela, más que con la fuerza, para no acrecentar el mal en el intento de erradicarlo.

Esta exhortación a la tolerancia era introducida por medio de una amarga pregunta retórica. ¿No habían sido quizás venerados y festejados Cristo y los santos en aquellas montañas (dijo Cusano a los fieles reunidos para escucharle) casi solamente para tener más bienes materiales, más cosechas, más ganado? Pues con el mismo ánimo —daba a entender— las dos ancianas del valle de Fassa se habían dirigido, en vez de a Cristo y a los santos, a Richella. Para Cusano, rezar a Dios con el corazón impuro significaba ya sacrificar al demonio.

Pero la erudición, la voluntad de comprender, la misericordia cristiana de Cusano no podían abarcar el abismo que lo separaba de las dos ancianas. Su oscura religión estaba destinada a permanecer, en el fondo, incomprensible para él.

8. El caso que acabamos de presentar nos pone ante una dificultad recurrente en estas investigaciones. A pesar de la solidaridad emocional que experimentamos por las víctimas, tendemos a identificarnos, desde un punto de vista intelectual, con los inquisidores y los obispos, aun cuando no se trate de Niccolò Cusano. El fin que nos mueve es en parte diferente, pero nuestras preguntas coinciden en gran medida con las que también ellos se planteaban. A diferencia de ellos, no estamos en condiciones de formulárselas directamente a los acusados. Y por ello consideramos la documentación, cuando la encontramos, como un dato. Nos vemos obligados a trabajar sobre libretas de apuntes que registran las investigaciones de campo llevadas a cabo por etnógrafos muertos hace siglos.[22]

Naturalmente, la comparación no hay que tomarla al pie de la letra. Muy a menudo los acusados, oportunamente guiados por las sugestiones o por la tortura, confesaban una verdad que los jueces no se preocupaban por buscar, pues ya la tenían. La convergencia forzada entre las respuestas de unos y las preguntas o las expectativas de los otros hace que gran parte de estos documentos sea monótona y predecible. Sólo en casos excepcionales encontramos una separación entre preguntas y respuestas que hace brotar un estrato cultural sustancialmente no contaminado por los estereotipos del juez. La falta de comunicación entre los interlocutores subraya entonces (en una paradoja sólo aparente) el carácter dialógico de los documentos, si no su riqueza etnográfica.[23] Los procesos contra los seguidores de la diosa nocturna se configuran como un caso intermedio entre estas dos posibilidades extremas. La embarazosa contigüidad entre el intérprete de hoy y los artífices de la represión revela entonces sus implicaciones contradictorias. Las categorías cognitivas de los jueces han contaminado sutilmente la documentación; pero no podemos dejar de prestar atención a dichas categorías. Intentamos distinguir a Oriente o a Richella de las traducciones, más o menos prevaricantes, sugeridas por los inquisidores milaneses o por Cusano; pero al igual que ellos (y también gracias a ellos) creemos que el confrontamiento con Diana o Habonde está basado en una analogía iluminadora. Nuestras interpretaciones son en parte resultado de la ciencia y de la experiencia de aquellos hombres. Ni la una ni la otra, como ya sabemos, eran inocentes.

9. Las incrustaciones diabólicas que surgen al final del relato de las dos ancianas del valle de Fassa repetían el pacto con Lucifer que había sido establecido medio siglo antes por Pierina, seguidora de Oriente. Se registra un desliz forzado de las viejas creencias hacia el estereotipo del aquelarre entre mediados del siglo XV y principios del XVI, en los dos extremos del arco alpino y en la llanura padana. En Canavese, el valle de Fiemme, Ferrara y los alrededores de Módena la «mujer del *bon zogo*», la «sabia Sibila» y otras figuras femeninas similares asumen poco a poco rasgos demoníacos.[24] También en la región del Como el aquelarre se superpone a un estrato de creencias análogas: las reuniones nocturnas, como registró el inquisidor

Bernardo da Como, eran allí llamadas «juegos de la buena sociedad (*ludum bonae societatis*)».[25]

Un fenómeno equivalente tuvo lugar, mucho más tarde, en una parte de Europa completamente distinta: en Escocia, entre finales del siglo XIV y finales del XV. Varias mujeres procesadas como brujas contaron haberse reunido con las hadas —la «buena gente», los «buenos vecinos»— y con su reina, quizás apoyada por un rey. «Estaba en DawnieHills —dice una de estas mujeres, Isabel Gowdie— y la Reina de las Hadas me dio carne, más de la que podía comer. La Reina de las Hadas viste espléndidamente, con ropas blancas y moradas... y el Rey de las Hadas es un hombre apuesto, con el rostro alargado...» Los puntos suspensivos señalan los momentos en que el notario, desde luego por indicación de los jueces (el pastor y el *sheriff* de Auldern, pueblo a orillas del río Moray Firth), considera inútil transcribir semejantes fantasías. Era en 1662. Nunca conoceremos la continuación de la historia. Los jueces querían saber de las brujas, del diablo; e Isabel Gowdie les contentó sin hacerse rogar, restableciendo la comunicación momentáneamente interrumpida.[26]

En ocasiones (pero más raramente) esta mezcla de viejas y nuevas creencias aflora en procesos contra hombres. En 1597 Andrew Man contó a los jueces de Aberdeen que había prestado homenaje a la reina de los elfos y al diablo, quienes se le había aparecido en forma de ciervo, saliendo de la nieve en un día de verano, durante la cosecha. Se llamaba Christonday (Domingo de Cristo). Andrew Man le había besado el culo. Creyó que se trataría de un ángel, un hijo de Dios, y que «tenía todo el poder por debajo de Dios». La reina de los elfos era inferior al diablo, pero «conocía bien el arte (*has a grip of all the craft*)». Los elfos tenían mesas bien guarnecidas, cantaban y bailaban. Eran sombras, pero con el aspecto y las ropas de seres humanos. Su reina era muy hermosa; Andrew Man se había unido carnalmente con ella.[27]

Los jueces de Aberdeen consideraron estos relatos «puras y simples brujerías y diabluras (*plane witchcraft and devilrie*)». Nosotros reconocemos en ellos una estratificación más compleja. La sutil capa diabólica que los envuelve se explica fácilmente por la circulación europea de los tratados de demonología, basados en los estereotipos que habían ido cristalizándose en los Alpes occidentales entre finales del siglo XIV y mediados del XV. Probablemente fueron los jueces de Aberdeen quienes solicitaron, con preguntas y torturas, en el curso de los interrogatorios (que por otra parte no se han conservado) detalles como el homenaje al diablo. Pero los elementos cristianos que surgen de modo contradictorio en las confesiones de Andrew Man (el diablo Christonday, ángel e hijo de Dios) no pueden ser remitidos a una circulación de los textos. En las confesiones de algunos *benandanti* de Friuli o de un viejo licántropo de Livonia hallamos afirmaciones análogas: combatían, afirmaban, «por la fe de Cristo», eran «perros de Dios». Parece difícil atribuir estas afirmaciones convergentes a expedientes defensivos extemporáneos, urdidos en el curso del proceso, tal vez se trataba de una reacción más profunda e inconsciente que tendía un velo

cristiano sobre un estrato de creencias más antiguas, superpuesto a un ataque frontal que lo desnaturalizaba en sentido diabólico.[28] En el caso de Andrew Man, se trataba de las creencias en los «buenos vecinos»: los elfos, las hadas. Sobre este mundo de sombras, donde se celebran banquetes, se canta, se baila, reina la reina de los elfos, ya reducida (como la «mujer del *bon zogo*» en los procesos trentinos de principios del siglo XVI) a una posición subordinada respecto del diablo.

10. También a Juana de Arco los jueces de Ruán habían preguntado (era el 18 de marzo de 1430) si sabía algo sobre los que «andaban por el aire con las hadas». Ella repuso a la insinuación: nunca había hecho nada de ese género, pero había oído hablar de ello; sabía que tenía lugar los jueves y que se trataba solamente de un «sortilegio (*sorcerie*).[29] Es sólo uno de entre los innumerables testimonios de la lenta diabolización, prolongada durante siglos, de un estrato de creencias unidas solamente de modo fragmentario, por medio de textos emanados de canonistas, inquisidores y jueces. El fósil guía que nos permite identificar este estrato está constituido por las referencias a misteriosas figuras femeninas, veneradas sobre todo por las mujeres.

A mediados del siglo XI Vicente de Beauvais citó en su *Speculum morale* el *Canon episcopi*, añadiendo a Diana y a Herodíades a «otras personas a quienes las mujeres ilusas llaman cosas buenas (*bonae res*)». El *Roman de la Rose* habló de las *bonnes dames* que seguían a la dama Habonde.[30] Jacopo da Varazze mencionó, en la vida de san Germán ya citada, a las «buenas mujeres que salen por la noche».[31] Un canon de un concilio de Conserans, Ariège, calcado del *Canon episcopi*, insertaba, como ya se ha dicho, una referencia a Bensozia (*Bona Socia*). También en Ariège, una de las clientes del *armier* Arnaud Gélis explicó al inquisidor que la interrogaba que las *bonnes dames* habían sido en la tierra mujeres ricas y poderosas, que vagaban por montes y valles en carros arrastrados por los demonios.[32] Madonna Oriente se dirigía a sus seguidoras llamándolas «buena gente (*bona gens*)». Las ancianas del valle de Fassa se referían a Richella llamándola «buena señora». En el valle de Fiemme, la diosa nocturna era llamana «la mujer del *bon zogo*». «Buena gente» o «buenos vecinos» eran, en Escocia y en Irlanda, las hadas. A esta serie podemos añadir las *benandanti* de Friuli, una de las cuales, Maria Panzona, procesada por la Inquisición a principios del siglo XVII, había prestado homenaje, «inclinando la cabeza» (como Sibillia y Pierina) a «cierta mujer sentada majestuosamente sobre el brocal de un pozo, llamada la abadesa».[33] En este adjetivo recurrente —«buena»— se capta una coloración ambigua, de carácter propiciatorio. Vienen a la mente epítetos como *bona dea* o *placida*, referidos respectivamente a Hécate —la diosa fúnebre estrechamente ligada a Artemisa— y a una divinidad identificada con Hécate, venerada en Navae, en la Mesia inferior (siglo III d. de C.).[34]

Tras las mujeres (y los raros hombres) ligados a las «buenas» diosas nocturnas se entrevé un culto de carácter extático. Los *benandanti* afirmaban

que caían en éxtasis, durante las cuatro témporas, el mismo período del año en que las ancianas del valle de Fassa se reunían con su diosa. Las presuntas brujas escocesas caían periódicamente en *extaseis and transis*, abandonando el cuerpo exánime en forma de espíritu invisible o en forma de animal (una corneja).[35] De las seguidoras de la dama Habonde se decía que caían en estado cataléptico antes de emprender en espíritu, atravesando puertas y paredes, sus viajes.[36] Ya el *Corrector* declaraba que las puertas reforzadas no impedían los vuelos nocturnos. Incluso donde no se menciona explícitamente, como en el caso de las seguidoras de Richella o de Oriente, se hipotetiza sobre una experiencia extática. Al mundo de las benéficas figuras femeninas que dan prosperidad, riqueza y saber se accede a través de una muerte provisional. Su mundo es el mundo de los difuntos.[37]

Esta identidad es confirmada por una serie de convergencias. La costumbre, registrada hasta tiempos recientes en un área geográficamente muy vasta, de dejar en determinados días agua para los difuntos con el fin de que sacien su sed, remite al uso, condenado ya por Guglielmo d'Alvernia y Vicente de Beauvais, de dejar ofertas propiciatorias a las *bonae res* o a Abundia. También Abundia imparte, como Oriente, bendiciones a las casas en que se ha dado un banquete en compañía de su invisible cortejo.[38] En las confesiones de Arnaud Gélis estas bendiciones están reservadas, como en el caso de Oriente, a las habitaciones bien guarnecidas: «Los difuntos van gustosos a los lugares cuidados y entran en las casas limpias, mientras que no quieren entrar en lugares sórdidos o en casas sucias».[39] El significado de la analogía de que habíamos partido se hace inesperadamente claro. Podemos acercar a las brujas y brujos de Valais tanto a los *benandanti* como a la compañía de las ánimas de Ariège, porque en el vuelo nocturno hacia las reuniones diabólicas volvía a aparecer, ahora de forma invertida e irreconocible, un tema antiquísimo: el viaje extático de los vivos hacia el mundo de los difuntos. Aquí está el núcleo folkórico del estereotipo del aquelarre.

11. En los *Sermones* del predicador dominico Johannes Herolt, redactados en 1418 o un poco antes, y posteriormente varias veces reimpreso en la segunda mitad del siglo XV, figura una larga lista de supersticiosos. En el puesto decimonoveno, en la edición de Colonia de 1474, figuran los que creen que «Diana, llamada en lengua vulgar *Unholde*, es decir, *die selige Frawn* (las mujeres beatas), sale por la noche con su ejército recorriendo grandes distancias (*cum exercitu suo de nocte ambulet per multa spacia*)». Otras ediciones algo posteriores de la misma recopilación (Estrasburgo, después de 1478 y Estrasburgo 1484) añadieron a la lista de los sinónimos de Diana primero Fraw Berthe y después Fraw Helt (en vez de Unholde).[40] Evidentemente, se trataba de una variante del texto del *Canon episcopi*. Algunos elementos eran directamente trasladados (los animales que servían de cabalgadura, la obediencia a la diosa y el viaje en noches determinadas), otros estaban presentes, si bien de distinta forma: las «mujeres beatas (*selige*

Frawn)» reflejan la «innumerable multitud de mujeres». Pero ¿y el «ejército»?

Del siglo XI en adelante, una serie de textos literarios en latín y en lengua vulgar, procedentes de gran parte del continente europeo —Francia, España, Italia, Alemania, Inglaterra, Escandinavia—, hablan de las apariciones del «ejército furioso» (*Wütischend Heer, Mesnie furieuse, Mesnie Hellequin, exercitus antiquus*), llamado también «caza salvaje» (*Wilde Jagd, Chasse sauvage, Wild Hunt, Chasse Arthur*). En ello se reconoce la compaña de los difuntos; y quizás, más exactamente, la compañía de los muertos antes de tiempo: soldados muertos en batalla, niños sin bautizar. En su guía se alternan personajes míticos (Herlechinus, Wotan, Odín, Arturo y así sucesivamente) o mitificados (Dietrich von Bern).[41] Como se deduce de los testimonios más antiguos, un tema localizable en culturas apartadísimas unas de otras —la aparición amenazante de los difuntos implacables— es reinterpretado en sentido cristiano y moralizante, en estrecha afinidad con la imagen del Purgatorio que estaba entonces en proceso de elaboración.[42] Pero las características íntimamente folklóricas de la creencia fueron traspasadas a través de las figuras que guiaban la «caza salvaje».

La cita por Herolt del ejército de Diana mezclaba estas tradiciones con las condenadas en el *Canon episcopi*. No está claro que Herolt registrara una creencia recogida en su actividad de predicador itinerante o que propusiera una interpretación personal de algunas de las supersticiones que intentaba erradicar. Ciertamente, los casos en que aparecen figuras míticas femeninas (Berchtholda, Perchta) a la cabeza del «ejército furioso» son poquísimos, y todos posteriores en siglo y medio o más al texto de Herolt.[43] Pero a nuestros ojos, las palabras «Diana y su ejército» son importantes porque identifican implícitamente a las mujeres ilusas del *Canon episcopi* con la compaña de los difuntos. Lo cual confirma la interpretación del núcleo folklórico del aquelarre como viaje hacia el más allá,[44] al mismo tiempo que sugiere la posibilidad de extender la investigación a los testimonios sobre apariciones de muertos.

12. El dilema que se atisba en este punto tiene implicaciones no sólo intelectuales. Las tradiciones sobre el «ejército furioso» han sido interpretadas como una configuración mítica y ritual coherente en la cual se expresaría, a través de la referencia explícita o implícita a la figura de Wotan, una remota y persistente vocación guerrera de los varones germánicos.[45] Los procesos milaneses contra Sibillia y Pierina, las dos seguidoras de Oriente, han sido entendidos como testimonio de una aspiración femenina a un mundo separado, compuesto solamente por mujeres y gobernado por una diosa maternal y sabia.[46] El pasaje de Herolt parece sugerir que estas imágenes aparentemente tan distintas eran percibidas (por él mismo o por otros) como aspectos de una única imagen mítica. Es, pues, necesario confrontar las dos series documentales.[47]

13. Partamos de los textos literarios. Se trata de un conjunto heterogéneo que cubre un arco cronológico comprendido entre los siglos X y XVIII: prédicas, textos devotos, colecciones de cánones, manuales para confesores, tratados de demonología, narraciones en verso, poemillas populares y así sucesivamente.[48] Pero la contraposición que de ello emerge es muy clara. La compañía de los difuntos, compuesta por hombres y mujeres y habitualmente guiada, como se ha dicho, por figuras masculinas míticas o mitificadas, se manifestaba casi exclusivamente a hombres (cazadores, peregrinos, viajeros) por medio de apariciones ocasionales, particularmente frecuentes en el período comprendido entre Navidad y Epifanía. El cortejo de las mujeres extáticas, guiado por figuras femeninas, se manifestaba casi siempre a mujeres[49] por medio de éxtasis que se repetían regularmente, en fechas definidas.

Un examen de la documentación no literaria —sobre todo la procesal— complica el cuadro. En algunos casos encontramos hombres que se reúnen en éxtasis con la reina de los elfos (en la que hemos reconocido una variante de la diosa nocturna); mujeres que, como los *benandanti* de Friuli, asisten en éxtasis a las procesiones de los difuntos; hombres que, como veremos, participan en éxtasis en batallas por la fertilidad de los campos. Las conexiones entre *a*) hombres, apariciones y compañías de difuntos guiados por personajes masculinos y *b*) mujeres, éxtasis y cortejos que siguen a divinidades femeninas se resquebraja en parte, sin por ello alterar la división sexual de los papeles que parece regular estas relaciones con el más allá. Las apariciones de los difuntos son definidas, por aquí y por allá, como 'caza' (*Jagd, chasse*), 'ejército' (*Heer, mesnie, exercitus*), 'sociedad' (*societas*), 'séquito' (*familia*); los encuentros entre la diosa y sus seguidores, al menos en los testimonios procedentes de la Italia septentrional, como 'sociedad' (*societas*), 'juego' (*ludus*), 'juego de la buena sociedad' (*ludus bonae societatis*).[50] Aparte del uso promiscuo de un término neutro como 'sociedad' (*societas*), vemos que se dibuja una contraposición entre actividades reservadas a los hombres (guerra, caza) y actividades en las que también eran admitidas las mujeres (juego).

La referencia de Herolt al ejército de Diana, identificado con las «mujeres beatas», puede, así pues, considerarse como una variante aislada. Lo cual nos recuerda que apariciones y éxtasis, en tanto que distintas modalidades de comunicación entre los vivos y el mundo de los difuntos, surgen de un fondo de creencias comunes. Pero el culto extático de las divinidades femeninas nocturnas, practicado en su inmensa mayoría por mujeres, queda establecido como un fenómeno específico y relativamente más circunscrito. La distribución geográfica de los testimonios lo confirma.

14. Dicha distribución geográfica corresponde a Renania, de donde proceden los penitenciales y los sínodos antes citados, con la excepción de la zona de Toulouse (sínodo de Conserans); a la Francia continental; al arco alpino y a la llanura padana; a Escocia. A esta lista se añade Rumania, donde, como veremos, se practicaban rituales semiextáticos bajo la protección de

Doamna Zînelor, llamada también Irodiada o Arada, esto es, respectivamente, Diana y Herodíades, dos nombres que testimonian la introyección, por lo menos verbal, de las interpretaciones sugeridas por los clérigos.[51] Se trata de áreas sólo en apariencia heterogéneas, cuyo punto en común es haber sido habitadas durante cientos de años (en cualquier caso desde el siglo V a. de C.) por los celtas.[52] En el mundo germánico, inmune a las infiltraciones celtas, el culto extático de la diosa nocturna parece ausente. En consecuencia esto nos conduciría a un fenómeno de sustrato que aflora a más de un milenio de distancia en los procesos milaneses de finales del siglo XIV o en los escoceses de tres siglos más tarde. Sólo así se explican, por ejemplo, las muy sorprendentes analogías entre las afirmaciones de los *benandanti* de Friuli y las del «muchacho de las hadas», que (como informa una relación de finales del XVII) iba cada jueves a tocar el tambor bajo la colina que hay entre Edimburgo y Leith y en donde hombres y mujeres entraban por puertas invisibles en estancias suntuosas, y tras haberse dado un banquete entre músicas y diversiones, se dirigían volando hacia tierras lejanas, como Francia u Holanda.[53]

Hasta el momento nos hemos servido (como los inquisidores) del llamado *Canon episcopi* como clave para descifrar testimonios cada vez más cercanos. Pero si intentamos descifrar el propio canon (en su origen, como se ha dicho, un capitular franco) descubrimos que es el punto de llegada de una serie documental que implica, más que un fenómeno de sustrato, una continuidad pura y verdadera con fenómenos religiosos célticos.

A principios del siglo V, en un sermón contra los cultos paganos, Máximo de Turín describe a un campesino embriagado dispuesto a mutilarse en honor de una diosa innominada (quizás Cibeles), comparándolo con un *dianaticus* o un adivino. El término *dianaticus*, precedido de la advertencia «como dice la gente (*sicut dicunt*)», era, pues, una palabra de uso corriente, como su sinónimo *lunaticus*, probablemente significaba 'exaltado', 'obseso', presa de un frenesí religioso.[54] Gregorio de Tours habla de una estatua de Diana venerada en las cercanías de Tréveris; todavía a finales del siglo VII las poblaciones de Franconia, según una vida de san Ciliano, manifestaban su hostilidad respecto de los misioneros cristianos prestando homenaje a la «gran Diana»; una referencia del hagiógrafo al pasaje de los *Hechos de los Apóstoles* sobre la gran diosa de Éfeso, recordado también por Cusano. Sin lugar a dudas la propia divinidad romana, Diana, se había superpuesto a una o más divinidades célticas: su nombre y su fisionomía sólo afloran excepcionalmente.[55] En un sepulcro de finales del siglo IV o principios del V d. de C. descubierto en Roussas, en el Delfinado, se encontró una tejuela cuadrangular, en su superficie estaba toscamente inscrita la imagen de un personaje en la grupa de un animal con largos cuernos, acompañada de la inscripción FERA COM ERA, «con la cruel Era» (figura 1). Inscripciones del mismo período dedicadas a Era, Hera o Haerecura se han encontrado en Istria, en Suiza, en la Galia Cisalpina.[56] En esta diosa céltica afloraba de modo duradero el antiguo núcleo funerario individualizado en el homónimo griego Hera.[57] Todavía a principios del siglo XV los campesinos del Palatinado

creían que una divinidad llamada Hera, portadora de abundancia, vagaba volando durante los doce días que hay entre Navidad y Epifanía, el período consagrado al retorno de los difuntos.[58] La figura femenina inscrita en la tejuela hallada en el sepulcro de Roussas se inserta como eslabón intermedio entre esos testimonios tan distantes cronológicamente. Nos confirma, por una parte, la vieja hipótesis que explicaba como un malentendido entre «Hera» y «Diana» la presencia de «Herodiana» (posteriormente normalizada como Herodíades) entre los sinónimos de la diosa nocturna.[59] Y por otro, la interpretación en clave funeraria de la creencia en las «mujeres ilusas» que cabalgaban «sobre ciertas bestias» tras de «Diana, diosa de los paganos».

Así pues, la cáscara romana recibía un relleno céltico. La imagen de la cabalgata nocturna es, por lo demás, sustancialmente ajena a la mitología griega y romana.[60] Ni los dioses ni los héroes homéricos, por ejemplo, cabalgaban, ya que los caballos se utilizaban, casi exclusivamente, para uncirlos a los carros. Las imágenes de Diana (o de Artemisa) a caballo son rarísimas.[61] Se ha supuesto que podían haberse inspirado en otra, muy numerosa, de una divinidad céltica casi siempre asociada a los caballos: Epona. Ahora bien, los testimonios más antiguos sobre la cabalgata de Diana proceden de Prüm, de Worms, de Tréveris, esto es, de una zona en que se ha encontrado gran cantidad de representaciones de Epona, a caballo o junto a uno o más caballos (figura 2). En la *Diana paganorum dea* del capitular franco recogido por Reginone se reconocerá entonces probablemente una *interpretatio romana* de Epona o de cualquiera de sus equivalentes locales.[62] Como la Era de Roussas, Epona era una divinidad mortuoria, frecuentemente representada con una cornucopia, símbolo de la abundancia.[63] Ambos elementos, como hemos visto, reaparecen en los nombres y en las características de figuras como Abundia, Satia, Richella. La representación de Epona, quizás calcada de la de Diana, alimentó, pues, cultos locales posteriormente interpretados como cultos de Diana. El juego de espejos entre interpretaciones y reelaboraciones de la cultura hegemónica y su recepción por parte de la cultura subalterna continuó largamente. A mediados del siglo XIII una palabra como *genes* (derivada de Diana) designaba todavía una entidad ambigua, una especie de hada. Doscientos años más tarde *ianatica* ya era sinónimo de bruja.[64]

15. Pero Epona, protectora de los caballos y de los establos, es sólo una entre las divinidades que alimentaron las creencias que después confluirían en la descripción estereotipada de la cabalgata de Diana. De hecho, en Epona se encerraban otras figuras del enigmático mundo religioso de los celtas, ya en vías de disolución bajo la ofensiva del cristianismo.[65] En pleno siglo XII esas figuras reaparecen en un pasaje de Guglielmo d'Alvernia que precede inmediatamente a la página sobre las «señoras nocturnas» guiadas por Abundia. Se trata de espíritus que aparecen en forma de muchachas o de matronas vestidas de blanco, ya en los bosques, ya en los establos, donde dejan gotear velas de cera en las crines de los caballos, que

trenzan cuidadosamente, detalle este que aparece en la descripción de Queen Mab —otra divinidad nocturna— hecha por Mercutio en *Romeo y Julieta* (I, 4).[66] Estas *matronae* vestidas de blanco son un eco tardío de las *Matrae, Matres* o *Matronae* a quienes se dedican gran cantidad de inscripciones, frecuentemente encargadas por mujeres, procedentes del bajo Rin, de Francia, de Inglaterra y de la Italia septentrional (figura 3).[67] En un caso —una inscripción procedente del territorio situado entre Novara y Vercelli— estas divinidades son asociadas a Diana.[68] Los bajorrelieves que a menudo acompañan a las inscripciones representan a las *Matronae* en forma de tres mujeres sentadas (más raramente dos, y a veces sólo una). También éstas, como Epona, exhibían símbolos de prosperidad y fertilidad: una cornucopia, un cesto de fruta, un niño de pecho. La naturaleza extática de estos cultos viene testimoniada por la frecuencia con que, en las inscripciones dedicadas a las *Matres* o *Matraone*, figuran expresiones que aluden a un contacto directo con la divinidad, sea visual (*ex visu*) sea auditivo (*ex imperio, ex iussu*).[69]

A esta divinidad se refiere muy probablemente la expresión *modranicht* (noche de las madres) que según Beda el Venerable designaba en la Britania pagana a la noche de vísperas —quizás también consagrada a Epona— correspondiente en el calendario cristiano a la noche de Navidad.[70] Ahora bien, en el calendario celta las noches comprendidas entre el 24 de diciembre y el 6 de enero tenían una función intercalar similar a la de los *Zwölften*, los doce días durante los cuales, en el mundo germánico, se creía que vagaban los difuntos.[71] Además las *Matres*, como Epona, además de protectoras de las parturientas, estaban verosímilmente relacionadas con el mundo de los difuntos: una inscripción británica y algunos monumentos de origen renano del primer siglo de la era cristiana las asocian a las Parcas. Poco después, en el año 1000, Burcardo de Worms identificó con las Parcas paganas a las tres divinidades (desde luego, las *Matres*) a quienes la gente dejaba, en determinadas noches, alimento con tres cuchillos.[72]

Las *Fatae* a quienes se dedicó un altar encontrado en Colonia Claudia Savaria (hoy Szombathely), localidad poblada por galos, han sido identificadas como una variante local de las *Matres*.[73] Durante mucho tiempo —siglos, incluso milenios— matronas, hadas y demás divinidades benéficas y mortuorias habitaron invisiblemente la Europa celtizada.[74]

16. Todo esto arroja una luz inesperada sobre una página del historiador bizantino Procopio de Cesarea, escrita probablemente hacia 552 o 553. Es tal vez la página más famosa de la *Guerra gótica*. Procopio está hablando de una isla que se llama Brittia. Inesperadamente su relato se interrumpe para dar paso a una digresión, presentada con palabras circunspectas y solemnes: «Llegado a este punto de la historia, inevitablemente he de referir un hecho que tiene más que ver con las supersticiones y que a mí me parece completamente increíble, por más que sea recordado constantemente por muchísimas personas, que afirman haber tocado lo que voy a contar con sus propias manos y haber oído las palabras con sus propios

oídos...» Se trata de los habitantes de ciertos pueblos de pescadores, situados frente a Brittia, en la costa del océano. Son súbditos de los francos, pero desde tiempos remotísimos están exonerados del pago de cualquier tributo, en recompensa por el servicio que prestan. El asunto consiste en lo siguiente. Todas las ánimas de los difuntos van a parar a la isla de Brittia. Los habitantes de los pueblos costeros están encargados, por turnos, de transportarlas al otro lado: «Los hombres que saben que han de cumplir tal tarea durante la noche, turnándose con los precedentes, apenas descienden las tinieblas se retiran a sus propias casas y se ponen a dormir, a la espera de que vengan a llamarlos para lo que les incumbe. Ya muy entrada la noche oyen llamar a la puerta y una voz sofocada los convoca al trabajo; sin dudarlo, saltan de la cama y se dirigen a la orilla del mar, sin percatarse de la fuerza misteriosa que los hace actuar así, pero sintiéndose obligados a hacerlo». En la orilla encuentran barcas especiales, vacías. Pero cuando salen mar adentro, las barcas se hunden casi hasta el nivel del agua, como si estuvieran cargadas. Se aplican a remar y más o menos en una hora llegan a Brittia (mientras que el viaje normalmente dura una noche y un día). Tras haber descargado a los pasajeros, vuelven con las barcas ligeras. No ven a nadie, a excepción de una voz que comunica a los barqueros la posición social de los pasajeros, el nombre del padre y el del marido en el caso de las mujeres.[75]

Ignoramos de qué informadores obtuvo Procopio esta tradición local.[76] La identificación de Brittia con Britania parece muy probable, aunque se han formulado también hipótesis alternativas (Jutlandia, Helgoland). Los pueblos de los pescadores que trasladaban a las ánimas, que distaban de Brittia un día y una noche remando en condiciones normales, debían de estar situados en las costas de Armórica (la actual Bretaña).[77] Desde la antigüedad estas tierras estaban envueltas en un halo nebuloso de leyenda. A principios del siglo V Claudiano escribía que en Armórica, a orillas del océano, se hallaba el lugar en que Ulises había encontrado el pueblo de las sombras; allí «los campesinos ven vagar a las pálidas sombras de los difuntos».[78] Ya Plutarco (que quizás reelaboraba tradiciones célticas) había contado un mito según el cual en una isla aislada más allá de Britania yacía dormido el dios Cronos.[79] En el siglo XII el erudito bizantino Tzetzes afirmaba todavía, basándose en el pasaje de Procopio por él recogido, que las islas Afortunadas, esto es, las islas de los Beatos, se encontraban más allá del océano.[80]

Pero las discusiones provocadas por las indicaciones geográficas, vagas y en parte fabulosas, de Procopio, han dejado en la sombra el elemento más singular de toda la historia: los viajes nocturnos efectuados periódicamente por los transportistas de ánimas.[81] Si incluimos este detalle en la serie de testimonios que estamos analizando, nos parecerá menos excepcional. Ya muy entrada la noche oyen llamar a la puerta y una voz sofocada los convoca al trabajo, dice Procopio. «Se me aparece en sueños cierta cosa invisible que tiene apariencia de hombre, y me parecía que dormía y no dormía... y me parecía que me dijese: "Tienes que venir conmigo".» Sin

dudarlo, saltan de la cama y se dirigen a la orilla del mar, sin percatarse de la fuerza misteriosa que los hace actuar así, pero sintiéndose obligados a hacerlo. Continúa Procopio: «Nosotros hemos de ir... y así yo dije que si tenía que ir, iría...».

La segunda voz es la de dos *benandanti* de Friuli procesados a finales del siglo XVI.[82] Los informadores anónimos de Procopio, que afirmaban haber tomado parte personalmente en el transbordo de las ánimas, quizás utilizaran palabras análogas a las suyas para describir la fuerza ignota que los obligaba. Las funciones efectuadas en espíritu por aquellos *benandanti* eran, como veremos, distintas. Ambos relatos no mencionan divinidades femeninas (en el de Procopio, la voz que dice los nombres de los difuntos en la playa no tiene sexo). Pero en ambos resuena el eco inconfundible, más o menos reelaborado, de una experiencia extática. Mil años separan estos testimonios. Se ha intentado aproximarlos suponiendo en ambos casos la presencia de un sustrato céltico que, tanto en Bretaña como en Friuli, combinándose con distintas tradiciones, continuó alimentando largamente una religión popular de los difuntos.[83]

17. Pero en el curso de la Edad Media este núcleo mítico alimentó también una tradición de otro género, no oral, sino escrita (incluso en lengua vulgar); no popular, sino cortés; ligada a una experiencia no extática, sino literaria. Se trata de los textos del ciclo artúrico. En ellos, como es cosa sabida, Arturo aparece en ocasiones como un rey de los difuntos entero y verdadero. Su representación a la grupa de una especie de macho cabrío («*super quandam bestiam*», podríamos decir parafraseando el *Canon episcopi*) en el gran mosaico que hace de pavimento en Ótranto, datado de 1163-1165 (figura 4), así como su aparición, cien años más tarde, a la cabeza de la «caza salvaje», testimonia la contigüidad entre reelaboraciones literarias y creencias folklóricas referidas a la comunicación con el más allá.[84] En los viajes de héroes como Erec, Perceval o Lancelot hacia castillos misteriosos, separados por un puente, un prado, un pantano o el mar del mundo de los hombres, se ha reconocido un viaje hacia el mundo de los difuntos. En ocasiones los propios topónimos (*Limors*, *Schastel le mort*) declaran esta identidad.[85] Se trata de lugares en que la existencia se ve sustraída al fluir del tiempo. El viajero debe cuidarse mucho del alimento que allí consuma: el alimento de los muertos, que una antiquísima tradición veta a los vivos.[86] En algunos textos irlandeses (*echtrai*, es decir, aventuras) se han reconocido los procedentes literarios de estas narraciones.[87] Pero las analogías con la tradición extática de que estamos hablando remiten a un fondo común de mitos célticos. La hermana de Arturo, Morgain la fée, la fata Morgana, es la reencarnación tardía (si bien enriquecida con elementos nuevos) de dos diosas célticas: la irlandesa Morrigan, ligada a Epona, y la galesa Modron.[88] Esta última no es sino una de las *Matronae* veneradas desde los primeros siglos de la era cristiana.[89] Entre las hadas que encontramos en las confesiones de las brujas escocesas de los siglos XVI y XVII y las hadas que pueblan los romances artúricos hay un parentesco estrechísimo.

Todo lo cual confirma la importancia de los elementos del folklore céltico que, mezclándose con temas cristianos, confluyeron en la *matière de Bretagne*.[90] A esta tradición se remitirá el tema, que aflora en muchas ocasiones en los romances artúricos, del viaje del héroe al mundo de los muertos.[91] Pero la contraposición mítica entre la corte de Arturo y el universo circundante, poblado por presencias mágicas y hostiles, se prestaba también a expresar de forma atemporal una situación histórica precisa: el envaramiento de los caballeros en una clase cerrada, frente a una sociedad en rápida transformación.[92]

18. Indudablemente las dos viejas campesinas del valle de Fassa ignoraban esta tradición literaria cortés. Pero un hombre condenado por brujo a principios del siglo XVI en el valle de Fiemme, Zuan delle Piatte, nos pone ante un caso de hibridación más complicado.[93] Confesó a los jueces haber ido con un hermano al monte de la Sibila, cerca de Norcia, también llamado *el monte de Venus ubi habitat la donna Herodiades* para ser iniciado en la sociedad de las brujas. Al llegar a un lago, los dos habían encontrado *un gran fraton vestito de negro et era negro*, que antes de pasarlos los había inducido a renunciar a la fe cristiana y a entregarse al diablo. A continuación habían entrado en el monte trasponiendo una puerta protegida por una serpiente; allí un viejo, «el fiel Ekhart», les había advertido de que si permanecían en aquel lugar durante más de un año no podrían volver atrás. Entre la gente encerrada en el monte habían visto a un viejo dormido, «el Tonhauser», y *donna Venus*. Con ellos había ido Zuan delle Piatte al aquelarre, donde también había encontrado a la «mujer del *bon zogo*». Los elementos diabólicos que salpican estas confesiones son atribuibles al empleo de la tortura en el curso del proceso, pero la Sibila, *donna Venus*, «el fiel Ekhart» y «el Tonhausser» venían de más lejos. Casi cien años antes las tradiciones locales de Umbría sobre el monte de la Sibila, reelaboradas en una novela popular de gran éxito, el *Guerin Meschino* de Andrea da Barberino, se habían fundido con las leyendas germanas basadas en la figura de Tannhäuser.[94] Pero en el relato de Zuan delle Piatte los ecos de una probable lectura del *Guerin Meschino* se mezclaban con elementos ligados a una cultura oral, francamente folklórica. Zuan declaró que había ido con aquella mujer [Venus] y su compañía en una noche de jueves dentro de las cuatro témporas de Navidad sobre caballos negros por el aire, y en cinco horas habían recorrido todo el mundo.[95] Volvemos a encontrar la cabalgata de Diana (o de sus sinónimos), el viaje extático durante las cuatro témporas de las seguidoras de Richella o de los *benandanti* de Friuli. Un siglo más tarde, en 1630, un encantador de Assia, Diel Breull, confesó haberse dirigido durante algunos años en espíritu, durante las témporas, al Venusberg, donde *fraw Holt* (Holda o Holle, otra de las personificaciones de la diosa) le había mostrado a los difuntos y sus penas reflejados en una palangana llena de agua: caballos espléndidos, hombres dedicados a los banquetes o sentados tras las llamas.[96] Algo antes, en 1614, Heinrich Kornmann había dado a la imprenta su *Mons Veneris*, en el cual contaba la leyenda de Tannhäuser.[97]

Como Breull, Kornmann era originario de Assia, pero como hemos visto, estas tradiciones no pueden circunscribirse a un ámbito regional. E incluso si Breull hubiese leído el *Mons Veneris*, esta lectura no bastaría para exlicar el letargo en que había caído, en un momento de intenso infortunio (se le habían muerto la mujer y los hijos), para a continuación encontrarse en el Venusberg. Además es significativo que los raros casos en que el tema del viaje extático aparece mezclado con elementos procedentes de la tradición escrita se refieran a hombres, más fácilmente alfabetizados, que a mujeres. También en las confesiones hechas a principios del siglo XIV por Arnaud Gélis las descripciones de las compañías de ánimas coinciden con afirmaciones procedentes de textos hagiográficos irlandeses (incluidos los que tenían elementos folklóricos) sobre el viaje de san Patricio al Purgatorio.[98]

19. La confluencia de tradiciones célticas relacionadas con elfos y hadas en la imagen de la brujería elaborada por los demonólogos ha sido reconocida hace tiempo (y después sustancialmente olvidada).[99] El contexto geográfico y cronológico reconstruido hasta ahora permite precisar a la vez que complicar este enredo. A los elementos más o menos recientes que contribuyeron a la cristalización del estereotipo del aquellare en los Alpes occidentales, el Delfinado, la Suiza romance, Lombardía y el Piamonte —la presencia de gupos heréticos en fase de disgregación, la difusión del miedo al complot— podemos ahora añadir uno muchísimo más antiguo: los sedimentos célticos. Una sedimentación material (los yacimientos arqueológicos de La Tène, junto al lago de Neuchâtel, han dado nombre al núcleo más antiguo de la civilización celta) y metafórica. En los vuelos nocturnos descritos por las brujas y los brujos de Valais procesados a principios del siglo XV —ajenos, como hemos dicho, al estereotipo inquisitorial— estamos en condiciones de reconocer a estas alturas el eco de un culto extático de tradición céltica. La localización en el tiempo y en el espacio de los primeros procesos basados en la imagen del aquelarre nos parecen, *a posteriori*, inevitables. Y no sólo eso. Una impresionante convergencia de datos lingüísticos y geográficos ha sugerido la hipótesis de que gran parte de los nombres de persona y de lugar que se repiten en el ciclo artúrico han de ser remitidos a topónimos concentrados en la región del lago Leman.[100] Se diría que la reelaboración literaria y la reelaboración inquisitorial del antiguo mito céltico del viaje al mundo de los muertos se hubieran difundido, en tiempos y modalidades diferentes, a partir de la misma zona y de un material folklórico similar. Es como si todos los cuentos volvieran.

II

Anomalías

1. Testimonios procedentes de un extremo a otro de Europa, en un arco temporal más que milenario, han hecho surgir los rasgos de una religión extática principalmente femenina, dominada por una diosa nocturna con muchos nombres. En esta figura hemos reconocido una filiación híbrida y tardía de divinidades célticas. Se trata de una hipótesis quizás discutible, por estar basada en una documentación dispersa en el espacio y en el tiempo; y ciertamente insuficiente, porque es incapaz de explicar los motivos de una continuidad tan insistente. Y no sólo eso: es desmentida por otros documentos de los que hasta ahora no hemos hablado.

Se trata de una serie de procesos celebrados por el Santo Oficio en Sicilia a partir de la segunda mitad del siglo XVI, contra mujeres (a veces niñas) que afirmaban encontrarse periódicamente con misteriosos seres femeninos: las «mujeres de fuera». Con ellas pasaban la noche volando, asistiendo a banquetes en castillos lejanos o en los prados. Iban ricamente vestidas, pero tenían patas de gato o cascos de caballo. En el centro de su «compañía» (de los rumanos, de Palermo, de Ragusa, etc.) había una divinidad femenina con muchos nombres: la Matrona, la Maestra, la Señora Griega, la Sabia Sibila, la Reina —a veces acompañada de un rey— de las Hadas. Enseñaba a sus seguidores a curar a los que habían sido objeto de maleficios.[1] Estos relatos, tan similares a los de las mujeres que se reunían en éxtasis con la diosa nocturna, surgían de tradiciones específicamente sicilianas. Hacia mediados del siglo XV una vulgarización, redactada en la isla, de un manual para confesores hablaba de «mujeres de fuera y que vagan por la noche».[2] A pesar de la actitud hostil del clero, la creencia se conservó durante mucho tiempo. En 1640 una mujer de Palermo, Caterina Buní, «que iba con las *mujeres de fuera* por la noche y que prometía llevar a las gentes con ella y que las quería hacer cabalgar sobre un castrado, como hacía ella», fue procesada y condenada por el Santo Oficio. Y todavía en pleno siglo XIX *mujeres de fuera, mujeres del lugar, mujeres de las noches, mujeres de casa, bellas señoras* y *patronas de casa* seguían manifestándose a hombres y mujeres: figuras ambiguas, más bien benéficas pero prestas a hacer una mala

pasada a quienes no las tratasen con la debida reverencia. Un detalle como el favor en que tenían las «mujeres de fuera» a las casas bien guarnecidas subraya la analogía con las «buenas señoras», las hadas, las seguidoras de Oriente. Se ha intentado reconocer el característico peinado de las *Matronae* célticas (figura 3) en las «tres jovencitas vestidas de blanco y con una especie de turbante rojo en la cabeza» que se le aparecieron a mitad del siglo pasado a una anciana de Modica, Emanuela Santaéra, invitándola a bailar.[3] Pero estamos en Sicilia. La presencia en la isla de tropas mercenarias celtas, a sueldo de griegos y cartagineses en el siglo IV a. de C., fue un acontecimiento ocasional que no pudo crear las premisas de una continuidad cultural tan tenaz.[4] Estamos obligados a reconocer en las «mujeres de fuera» un fenómeno anómalo, decididamente incompatible con la hipótesis histórica que hemos formulado.

Se podría intentar sortear el obstáculo sirviéndose por vía analógica de otra tradición, cuya fisionomía céltica (aunque reelaborada) es obvia. Se trata de los relatos legendarios, documentados en Sicilia desde el siglo XIII, según los cuales el rey Arturo, herido en una batalla, yacía adormilado en una cueva del Etna. Estas leyendas han sido remitidas a la difusión (no documentada pero plausible) de los temas de la epopeya artúrica que debieron de ser llevados a Sicilia a finales del siglo XI por caballeros bretones, desembarcados junto con los invasores normandos. También el epíteto tardío de «fata Morgana», con que se designan los espejismos que se ven en el estrecho de Mesina, probaría esta circulación cultural.[5] Por lo demás, la asociación de Morgana a Sicilia y en particular al Etna ya está registrada en algunos poemas franceses y provenzales.[6] Las hadas que figuran en los relatos de las mujeres o de las niñas procesadas por el Santo Oficio en Palermo ¿no podrían remitir, a su vez, a la importación a la isla de los temas de la *matière de Bretagne*? Si así fuera, volveríamos a encontrar un sustrato céltico, si bien mucho más reciente y profundamente modificado que el supuesto hasta ahora. Los éxtasis de las seguidoras de las «mujeres de fuera» habrían sacado a flote un contenido folklórico latente en la tradición literaria, transmitida oralmente, que lo había hecho brotar.

Es una suposición difícil de aceptar. Pero la sorprendente presencia en Sicilia de tradiciones ligadas a Morgana han sugerido también otra hipótesis, que remite a un pasado mucho más lejano. Tanto la céltica Morrigan como la siciliana Morgana estarían incluidas en una tradición procedente de una gran diosa mediterránea pregriega que también habría inspirado figuras como Circe o Medea. Esta filiación cultural explicaría la presencia de nombres y topónimos similares (también del tipo *morg-*) en el ámbito mediterráneo y céltico.[7] Como puede verse, se trata de conjeturas genéricas y frágiles que resuelven las dificultades documentales proyectándolas a un pasado nebuloso. La misma «grande diosa» es una abstracción que unifica arbitrariamente cultos de características heterogéneas.[8] Y además esta hipótesis, aunque formulada de modo inaceptable, sugiere indirectamente un camino de investigación muy distinto del recorrido hasta ahora.

2. De Posidonio de Apamea —probablemente de su gran obra histórica y etnográfica, hoy perdida— sacó Plutarco, como avisaba explícitamente, el capítulo 20 de la *Vida de Marcelo*.[9] Los hechos en ella recogidos corresponden al año 212 a. de C.; Posidonio escribía hacia el 80 a. de C.; Plutarco, entre los siglos I y II de la era cristiana. El capítulo cuenta el expediente de que se sirve Nicias, primer ciudadano de Engyon (una ciudad de la Sicilia oriental identificada con la actual Troina),[10] para refugiarse con Marcelo, el general romano que había invadido la isla con su ejército. Engyon era famosa por las apariciones de ciertas diosas, llamadas «madres»; a ellas estaba dedicado un célebre santuario. Nicias empezó a pronunciar discursos hostiles contra las «madres», diciendo que sus apariciones eran supercherías. Durante una asamblea pública se arrojó de improviso al suelo como si estuviera muerto. Poco después, fingiendo recobrar la conciencia, dijo con voz débil y áspera que las «madres» lo atormentaban. Como un loco, se arrancó las ropas y, aprovechando el espanto general, huyó hacia el campo romano. Su mujer, a su vez, fingió dirigirse al templo de las «madres» para pedir perdón y se reunió con Nicias y Marcelo.

Otras noticias sobre el culto de las «madres» surgen de una página de Diodoro basada en tradiciones locales (quizás derivadas de Timeo) e informaciones de primera mano, aparte de su probable conocimiento de la obra de Posidonio.[11] El renombre del santuario de Engyon era grande: por sugerencias de oráculos inspirados por Apolo, varias ciudades sicilianas honraban con sacrificios, honores y ofrendas votivas en oro y plata a las «diosas madres» propiciadoras de prosperidad a los particulares y al Estado. También Agyrion (donde había nacido Diodoro) había contribuido, aunque estuviera casi a cien estadios de distancia, a la construcción del gran templo de Engyon, enviando carros cargados de piedras. No se habían escatimado gastos, pues el santuario de las «madres» era riquísimo: hasta hacía poco tiempo, afirma Diodoro, poseía tres mil bueyes y gran cantidad de tierras, de las que sacaba pingües rentas.[12]

En el templo de Engyon (informa Plutarco siguiendo a Posidonio) se conservaban las armas del héroe cretense Meriones, colonizador mítico de Sicilia. Diodoro precisa que los fundadores de Engyon —cretenses— habían traído el culto de las «madres» de sus tierras de origen. Cicerón, por su parte, afirma (*Verr.*, IV, 97; V, 186) que Engyon era famosa por el templo dedicado a la «gran madre», Cibeles. Pero idéntica oscilación entre el singular y el plural se da en testimonios arqueológicos procedentes de la Sicilia oriental: en dos guijarros arrojadizos correspondientes a las guerras serviles, hallados en Siracusa y Lentini, figuraban las palabras «Victoria de las madres (*nikē mēterōn*)» y «Victoria de la madre (*nikē materos*)».[13] El desdoblamiento o la triplicación de divinidades singulares son fenómenos ampliamente documentados también en el ámbito mediterráneo.[14] Y Cibeles era venerada, no sólo en la Sicilia oriental, sino también en Creta (bajo el nombre de Rea) con rituales tumultuosos que se han comparado a los comportamientos fingidos de Nicias. Las divergencias entre Posidonio y Diodoro por un lado y Cicerón por otro serían, en definitiva, salvables.[15]

Se ha supuesto que este culto, presumiblemente de origen cretense, se había instalado sobre otro preexistente, autóctono: basándose en un dicho de Pitágoras, referido por Timeo, que asimilaba a Madres con Ninfas y Korai, han sido reconocidas las diosas de Engyon en tríadas de ninfas figuradas en relieves o en monedas sículas.[16] Pero las páginas de Posidonio y de Diodoro parecen referirse a divinidades específicas. Se ha intentado identificarlas en las tres figurillas femeninas envueltas en mantos, procedentes de una tumba de Chipre, o en otras de dimensiones mucho mayores que se ven en un bajorrelieve (de 52 × 42 × 37 cm) hallado en Camàro, cerca de Mesina (figura 7).[17] Más recientemente, las madres de Engyon han sido evocadas a propósito de las ninfas representadas en algunos exvotos descubiertos en el santuario tracio de Saladinovo.[18]

3. Éste es llamado popularmente el «cementerio de las hadas»; las tríadas de ninfas tocadas de turbante son similares a las de las *Matronae* célticas (figura 3) o a las de las «mujeres de fuera» aparecidas a mitades del siglo XIX a la anciana de Modica. En lo que se refiere a Saladinovo, no es nada raro, ya que la presencia de asentamientos celtas está documentada en Tracia en los siglos IV-III a. de C.[19] Pero esta explicación, como hemos visto, no vale para Sicilia.

La analogía entre las enigmáticas «diosas madres» de Engyon y las *Matronae* célticas, ya señalada por un anticuario del siglo XVIII, ha sido interpretada de las más diversas maneras. Unas veces se ha visto en ellas una derivación de divinidades femeninas indoeuropeas imprecisas; otras veces una mera coincidencia; otras, la prueba de la presencia, en el ámbito celta o sículo, de divinidades maternas plurales, no identificables con la Madre Tierra ni con la «madre de los dioses» venerada en Asia Menor.[20] Que esta última hipótesis es la adecuada se desprende de un dato hasta el momento poco tomado en cuenta. En una inscripción votiva correspondiente al siglo I a. de C., conservada en un oratorio cerca de Allan (una localidad del Delfinado), cierto Niger —probablemente un esclavo—, intendente del encargado de los silos de una gran propiedad, se dirigía en un latín torpe «a las madres victoriosas» (*Matris V [ic] tricibus*).[21] Es imposible no pensar en las expresiones augurales inscritas en los guijarros arrojadizos utilizados por los honderos sicilianos en las guerras serviles: «Victoria de las madres» (o «de la madre»). Esta convergencia, por más que sea de ardua interpretación, confirma las conjeturas, formuladas de manera independiente, sobre las raíces al mismo tiempo celtas y sicilianas de figuras como la fata Morgana o las «mujeres de fuera».[22]

4. Llegados a este punto, la hipótesis de una continuidad subterránea, en el ámbito siciliano, entre las «madres» de Engyon y las «mujeres de fuera» parece inevitable. Ciertamente, continuidad no significa identidad. A diferencia de las «mujeres de fuera», las «madres» eran el centro de un culto público, no de experiencias extáticas particulares. Pero el deliquio, que iba seguido de una exaltación frenética, fingida por Nicias, así como la

referencia a las apariciones de las «madres», indican que estas divinidades solían manifestarse a individuos que se hallaban en estado de éxtasis. También los tormentos que las «madres» infligían a quienes, como Nicias, negaban sus apariciones, se corresponden con las reacciones hostiles de las «mujeres de fuera» hacia aquellos que les faltaban al respeto. La fisonomía de las «madres» de Engyon aún permanece oscura. Las noticias convergentes sobre su procedencia de Creta complican el cuadro. Según el mito, Rea se había refugiado en Creta para huir de Cronos, que quería devorar a su hijo Zeus, recién nacido, como ya había hecho con sus hijos anteriores. Dos osas (o, según otros testimonios, dos ninfas), Hélice y Cinosura, habían criado al recién nacido escondiéndolo en una cueva del monte Ida. Zeus, como agradecimiento, las había transformado en constelaciones: la Osa Mayor y la Osa Menor.[23] Citando un pasaje (vv. 30-35) de los *Fenomeni*, el poema de divulgación astrológica redactado por Arato hacia el 275 a. de C., Diodoro identificó a las «madres» de Engyon con las dos osas nutricias.

Según otras versiones, quien crió a Zeus fue una ninfa (o una cabra) llamada Amaltea, posteriormente también transformada en constelación; una perra; una cerda o un enjambre de abejas.[24] El dios recién nacido criado por animales (posteriormente antropoformizados) es una figura muy distinta del señor del Olimpo, divinidad celeste casi con seguridad indoeuropea; los mitos cretenses provendrían, pues, de un estrato cultural más antiguo.[25] Y además dichos mitos no están localizados solamente en Creta. Junto a Cízico, en la Propontida (el actual mar de Mármara), había un monte que, como informa un escolio de los *Argonautas* de Apolonio Rodio (I, 936), era denominado «de las osas» en recuerdo de las que alimentaron a Zeus.[26] En una región montañosa y aislada del Peloponeso como la Arcadia, estos mitos se habían trenzado con las tradiciones locales, registradas por Pausanias en el siglo II a. de C. Éste proclamaba que Zeus no había nacido en Creta, sino en una parte de la Arcadia llamada Creteia; que una de las que lo alimentaron, Hélice, era hija del rey de Arcadia, Licaón; mientras que otras versiones la identifican con Fénice, una ninfa a la que Ártemis había transformado en pájaro por ser culpable de haber sido seducida por Zeus.[27] Se entrevé una contaminación, ya señalada por Calímaco, entre los mitos sobre el nacimiento cretense de Zeus y los mitos sobre Calisto, hija de Licaón rey de la Arcadia; amante de Zeus; madre del héroe epónimo Árcade; transmutada en osa y como tal muerta por Ártemis; elevada al cielo para formar la constelación de la Osa.[28] De entre los dialectos griegos, el arcadio-chipriota es el más parecido a la lengua utilizada por el pueblo que invadió Creta hacia mediados del segundo milenio antes de Cristo: el micénico (más exactamente su variante llamada lineal B, en que están redactados los documentos administrativos encontrados en Pilos y Cnosos).[29] La convergencia, quizás parcialmente tardía, entre los dos grupos de mitos, el cretense y el arcádico, se basaba, pues, en relaciones culturales muy antiguas. Los elementos son más o menos los mismos (osa-ninfa-Zeus-constelación); pero sus combinaciones y sus funciones inmediatas son variadas. En vez de dos osas nutricias, una amante transformada en osa;

en vez de la infancia fabulosa de un dios, la afirmación del origen divino de Árcade. La relación entre los descendientes de Árcade y el hijo del fundador de la estirpe de los pelasgos, Licaón, a quien Zeus había transformado en lobo porque practicaba sacrificios humanos, era atenuada para dar lugar a una nueva genealogía mítica. A través del mito de Calisto —un mito de refundación entero y verdadero— los pelasgos, como observó Pausanias (VIII, 3, 7) se habían convertido en arcades, nombre que una etimología popular remitía al de la osa (*arktos, arkos*).[30]

Es indudable que el mito sículo de las «diosas madres» presupone los mitos cretenses basados en las osas nutricias; la relación entre mitos cretenses y mitos arcádicos sobre la ninfa-madre transformada en osa aparece, sin embargo, menos clara, si bien la anterioridad de los primeros es probable.[31] Pero la reelaboración arcádica plantea nuevas dificultades. Durante mucho tiempo Calisto ha sido considerada una proyección o hipóstasis de Ártemis, y en su transformación se ha visto la señal de una antiquísima naturaleza ursina de la diosa, núcleo totémico posteriormente semicancelado al superponérsele elementos de un género toalmente distinto. El uso de categorías discutibles como «hipóstasis» o «totemismo» ha inducido recientemente a rechazar de plano esta línea interpretativa.[32] Y sin embargo ésta sigue apoyándose, además de en dudosos postulados teóricos, en datos documentales indiscutibles, como los restos de un santuario ateniense dedicado a Ártemis Kalliste,[33] o el célebre y discutido pasaje de Aristófanes (*Lisístrata*, vv. 641-647) del que se colige que Ártemis era venerada en el santuario de Brauron por niñas llamadas «osas», que llevaban ropas de color azafrán.[34] No es posible excluir *a priori* que estos testimonios de una conexión estrecha entre Ártemis y la osa expresaran, de forma atenuada, una relación de identificación más antigua.[35] Precisamente en una región como la Arcadia, fuertemente conservadora desde el punto de vista cultural, existían huellas consistentes, todavía en el siglo II a. de C., de cultos ligados a divinidades parcial o totalmente zoomórficas.[36] Por otra parte, como sucede con otros fenómenos religiosos (o lingüísticos), los datos arcádicos se aclaran al compararlos con los cretenses. En la costa noroccidental de la isla existía, al parecer, una ciudad micénica llamada Cinosura, el nombre de una de las que alimentaron a Zeus. Con el mismo nombre se designaba también la península en que estaba situada la ciudad: la actual Akrotiri. En ella puede todavía verse una «cueva de la osa» (*Arkoudia*), así llamada por una imponente estalagmita que sugiere una imagen de animal. En la gruta se han hallado fragmentos de imágenes de Ártemis y de Apolo correspondientes al período clásico y helénico. Actualmente se venera allí a la «Virgen de la gruta de la osa» (*Panaghia Arkoudiotissa*); según una leyenda local, la Virgen había entrado a la cueva para refrescarse, se había topado con una osa y la había petrificado. Tras la reelaboración cristiana se entrevé el culto, vivo quizás ya en el segundo milenio antes de Cristo, en la edad minoica, de una diosa nutricia de aspecto ursino: una antepasada lejana de las «madres» de Engyon.[37]

Es casi seguro que el nombre de esta diosa permanezca ignorado para siempre. Pero sabemos que el de otra nutricia de Zeus —Adrastea— designaba a una divinidad tracio-frigia venerada en Atenas junto a la diosa tracia Bendis. Es muy probable que Heródoto (V, 7) identificara a Bendis con Ártemis; y es seguro que Pausanias (X, 27, 8) asimilaba a Adrastea con Ártemis.[38] A ojos de los observadores griegos, las figuras dispares de divinidades femeninas extranjeras reclamaban irresistiblemente el nombre de Ártemis. Y quizás no estuvieran errados. En la *Ilíada* Ártemis es la «señora de los animales» (*potnia thērōn*, XXI, 470), una denominación que evoca las representaciones, procedentes del Mediterráneo y de Asia Menor, de una diosa flanqueada por animales, frecuentemente por parejas (caballos, leones, ciervos, etc.).[39] Sobre este núcleo arcaico, pregriego, surgieron cultos y prerrogativas que han sido remitidos a un motivo común: la relación con realidades marginales, intermedias, transitorias. Ártemis, virgen cazadora en la frontera entre la ciudad y la selva informe, entre lo humano y lo bestial, era también venerada como nutricia de niños (*kourotrophos*) y protectora de las muchachas jóvenes.[40] A ella se dirigían también las mujeres embarazadas: en el santuario de Ártemis Kalliste se han encontrado exvotos que representan pechos y vulvas. Sabemos por Eurípides (*Ifigenia en Táuride*, 1462 y ss.) que a Ifigenia, sacerdotisa del santuario de Ártemis Brauronia, se dedicaban las ropas de las que habían concluido felizmente el trance del parto.[41] La solicitud de la osa hacia su cría era proverbial entre los griegos.[42] También el aspecto humanoide de la osa, animal plantígrado, la hacía apta, probablemente, para simbolizar, como Ártemis, situaciones intermedias y fronterizas.

5. En el segundo o tercer siglo de la era cristiana una mujer llamada Licinia Sabinilla dedicó a la diosa Artio un grupo de bronce. Llegado de forma fragmentaria a Muri, cerca de Berna, en 1832, no fue recompuesto hasta 1899. La actual sistematización del Museo Histórico de Berna muestra a una divinidad femenina sentada, con una escudilla en la mano derecha y el regazo lleno de fruta (altura, 15,6 cm); junto a ella, a su izquierda, sale otra fruta de un cesto apoyado en un pilar; enfrente, una osa (altura, 12 cm) agazapada junto a un árbol (altura, 19 cm). El pedestal (altura, 5,6 cm; longitud, 28,6 cm; grosor, 5,2 cm) lleva la inscripción DEAE ARTIONI LICINIA SABINILLA (figura 8). Epígrafes con dedicatorias a la diosa Artio se han encontrado en el Palatinado Renano (cerca de Buitburg), en la Germania septentrional (Stockstadt, Hedderheim) y quizás en España (Sigüenza o Huerta). La distribución de los testimonios y el nombre designan a una divinidad céltica, cuyo nombre se refiere al oso (en galo *artos*, en irlandés antiguo *art*).[43] Un examen más profundo ha revelado que originalmente el grupo estaba constituido sólo por la osa —Artio— agazapada frente al árbol. La diosa de forma humana es un añadido posterior, si bien antiguo. Su imagen es un calco de las *Matronae* o *Matres* celtas, si no (de manera más genérica) de la Deméter sentada.[44]

La fisonomía actual del grupo es, pues, el fruto de una doble estratificación, a la que corresponde un desdoblamiento de Artio, representada primero de forma bestial y posteriormente de forma humana. Volvemos a encontrar el nexo diosa ursina-diosa nutricia, ya aparecido en el culto de Engyon y en los mitos cretenses que lo habían inspirado, así como en los cultos de Ártemis Kalliste y de Ártemis Brauronia. Para quienes sean reacios a reconocer en la osa un símbolo independiente de los contextos culturales, esta convergencia entre testimonios celtas y testimonios griegos parecerá a primera vista desconcertante. La posibilidad de una relación lingüística (y por tanto histórica) entre *Artio* y *Ártemis* complica todavía más el cuadro. Se ha supuesto que la divinidad celta fuera una filiación de la griega, por derivarse *artos* de *arktos*, a través del tránsito latino *arctus* ('oso').[45] Pero parece inverosímil que *artos* constituya un préstamo, sea por motivos lingüísticos, sea por motivos culturales.[46] Por otro lado, el significado del nombre Ártemis es oscuro (la conexión con *arktos* es una etimología popular lingüísticamente inaceptable).[47] Se ha formulado, entonces, una hipótesis que trastorna la precedente: la diosa griega procedería de una diosa celto (o dacio)- ilírica introducida en el Peloponeso por la presunta invasión dórica (1200 a. de C.).[48] Un testimonio anterior a este último, los nombres *A-te-mi-to* y *A-ti-mi-te* escritos en lineal B en las tablillas de una ciudad micénica, Pilos, parece refutar también esta hipótesis. Pero el significado de esos nombres es inseguro; la posibilidad de identificarlos con Ártemis, discutida.[49] La relación entre Artio y Ártemis sigue siendo un problema sin resolver.

6. El intento de explicar la anómala presencia en Sicilia de las «mujeres de fuera» ha impuesto una larga digresión. En el curso de la misma hemos encontrado a las «matronas» célticas estrechamente ligadas a las «madres» trasplantadas de Creta a Sicilia; los mitos y cultos cretenses ligados a diosas nutricias de aspecto ursino; los cultos de Ártemis Kalliste y Ártemis Brauronia en que la diosa con funciones nutricias aparece estrechamente asociada a la osa; finalmente Artio, representada como osa y como matrona. Y aquí, inesperadamente, se cierra el círculo. Volvemos al ámbito del que habíamos partido. Reencontramos no sólo las raíces del culto extático que estamos reconstruyendo, sino directamente, quizás, su reelaboración literaria, si el nombre de *Arturo*, a través de *Artoviros*, se deriva (como se ha supuesto) de Artio.[50] Pero la anomalía de los testimonios sicilianos ha hecho surgir un estrato más profundo, más antiguo, en que se mezclan elementos celtas, griegos y tal vez mediterráneos. Fragmentos de este estrato están incrustados en las confesiones de las seguidoras de la diosa nocturna.

7. «Me parecieron decrépitas y locas», dice Cusano en su sermón a los fieles de Bressanone al referirse a las dos ancianas del valle de Fassa. «Habían hecho ofrendas a Richella —añade—; le habían tocado la mano, como se hace cuando se establece un contrato. Dicen que su mano es peluda. Con las manos peludas les había tocado las mejillas.»[51]

8. Este detalle ha llegado hasta nosotros por caminos tortuosos: la traducción latina del sermón pronunciado por Cusano en lengua vulgar, basado en el proceso perdido (y quizás también en latín) en que un notario habría registrado, de modo presumiblemente sumario, las confesiones que las dos ancianas, intimidadas y atemorizadas, habrían mascullado en el dialecto de su valle, posiblemente ante un clérigo que hacía de intérprete, intentando describir con palabras el acontecimiento misterioso que las había visitado: la manifestación de la diosa nocturna de los muchos nombres.

Para las dos ancianas no se trataba sino de Richella. A pesar de las insistencias del obispo de Bressanone, tan docto y poderoso, se habían negado con obstinación a renegar de ella. A ella le habían hecho ofrendas y de ella habían recibido caricias afectuosas y promesas de riqueza; con ella habían olvidado periódicamente, durante años, las fatigas y la monotonía de la vida cotidiana. Un *exemplum* incluido en un manuscrito del siglo XV de la biblioteca de Breslavia cuenta de una anciana que, en pleno deliquio, soñaba que era transportada volando por «Herodiana»; en un trance de alegría (*leta*) había abierto los brazos, volcando un vaso de agua destinado a la diosa, y se había encontrado tirada en el suelo.[52] Un adjetivo que se le escapa a un narrador que ostentaba con irónica distancia su propia superioridad cultural nos comunica una brizna de la intensidad emotiva que debió de acompañar también a los éxtasis de las dos seguidoras de Richella.

En su sermón, Cusano había hablado de Diana, o mejor de Ártemis, la *gran diosa de Éfeso*. Sólo ahora empezamos a comprender cuánta verdad encierra, a pesar de ello, esta identificación. Tras Diana-Ártemis hemos visto que se perfila Richella, la diosa dispensadora de prosperidad, ricamente vestida, que rozaba con la pata hirsuta las mejillas rugosas de las dos ancianas en éxtasis del valle de Fassa. En Richella entrevemos a una diosa similar a Artio, representada en la otra vertiente de los Alpes, más de mil años antes, en la doble forma de osa y de matrona propiciadora de la prosperidad, con el regazo lleno de fruta. Tras de Artio se abre un abismo temporal vertiginoso, en el fondo del cual vuelve a aparecer una vez más Ártemis, la «señora de los animales», quizás; o quizás también una osa.

9. Sólo una mediación diurna, verbal, pudo perpetuar tan largamente una religión carente de estructuras institucionales y de lugares de culto, hecha de silenciosas iluminaciones nocturnas. Ya Reginone di Prüm lamentaba que las seguidoras de la diosa, hablando de sus propias visiones, ganaran nuevas adeptas a la «sociedad de Diana». Tras las descripciones de estas experiencias extáticas hemos de imaginar una larguísima cadena hecha de relatos, confidencias y cháchara capaz de superar desmesuradas distancias cronológicas y espaciales.

Un ejemplo puede ilustrar la complejidad (reconstruible sólo en una mínima parte) de este proceso de transmisión. En un proceso mantuano de finales del siglo XV se habla de un tejedor, Giuliano Verdena, que efectuaba prácticas mágicas con ayuda de algunos niños. Tras haberles hecho

mirar en un vaso lleno de agua (contó un testigo) Giuliano hacía que le contaran las cosas que veían. Aparecía un montón de gente: unos a pie, otros a caballo, otros sin manos. «Son espíritus», había dicho Giuliano, aludiendo, desde luego, a la procesión de los difuntos. Después había surgido a la superficie del agua una figura aislada que, interrogada por boca de los niños, había dicho que podía revelar a Giuliano el «poder de las hierbas y la naturaleza de los animales (*potentiam herbarum et naturam animalium*)». En ella había reconocido Giuliano a la «señora del juego (*domina ludi*)», «vestida con paños negros, y con la cabeza inclinada (*cum mento ad stomacum*)».[53] El testimonio es en ciertos aspectos anómalo, puesto que no se habla de éxtasis femenino sino de divinización masculina, efectuada a través de los niños (sexualmente neutros en cuanto tales). Pero los detalles que hemos mencionado no son del todo nuevos. La «señora del juego» de Mantua hace pensar en Oriente, la misteriosa señora nocturna que los procesos milaneses de finales del siglo XIV describen rodeada de animales, dedicada a enseñar a sus seguidoras las «virtudes de las hierbas». La contigüidad con los animales que caracteriza a estas figuras se convierte, en el caso de Richella o de las «mujeres de fuera», en naturaleza semibestial, revelada por las patas hirsutas, los cascos equinos, las patas de gato. También cuando están guiando a una bandada de animales las protagonistas de los éxtasis nocturnos se nos muestran como variantes de un idéntico tema mítico, el de la «señora de los animales».

Que esta semejanza innegable implique además una relación histórica completa y verdadera es, de momento, una conjetura. De todos modos, ya hemos señalado que explica de manera plausible incluso el detalle de la cabeza inclinada de la «señora del juego». La atribución de un poder, con frecuencia letal a la mirada de la divinidad (y a la mirada en general), reaparece en las culturas más dispares.[54] Un poder similar compartían Gorgona, Ártemis y la diosa de que ambas, en cierto modo, derivaban: la «señora de los animales».[55] Gorgona petrificaba a los seres humanos con su mirada tremenda; inscripciones amenazadoras rodeaban a las estatuas de Ártemis. La de Pallene, oculta durante todo el año, sólo se mostraba al público poquísimos días, pero nadie podía mirarla: se decía que los ojos de la diosa hacían que se secasen los frutos de los árboles, haciéndolos estériles para siempre. La autenticidad del simulacro de Ártemis Ortia quedaba demostrada, según Pausanias (III, 16, 7), por la locura que había afectado a sus descubridores.[56] En el templo de Éfeso había una estatua de Hécate (la diosa fúnebre estrechamente asociada a Ártemis) tan esplendorosa que obligaba a quien la guardaba a taparse los ojos, un comportamiento ligado, muy posiblemente, a una prohibición de carácter religioso.[57] Ahora bien, ciertos testimonios de principios del siglo XVI, procedentes de un área comprendida entre la llanura padana y los Alpes orientales, muestran que la cabeza inclinada de la «señora del juego» mantuana tenía implicancias análogas a las registradas en la antigua Grecia. En Ferrara algunas presuntas brujas contaron que, para no ser muertas, se veían obligadas a evitar mirar al rostro de la «sabia Sibila» (la

diosa de quien eran seguidoras), furibunda por el esfuerzo inane de recoger las aguas del río Jordán.[58] En el valle de Fiemme, otra mujer procesada como bruja, Margherita, llamada Tessadrella, declaró que la «mujer del *bon zogo*» tenía dos piedras en torno a los ojos, «esto es, uno a cada parte, que se abren y cierran continuamente a su voluntad». «Tenía una cinta negra alrededor de la cabeza con dos tapones en cada parte, para las orejas y los ojos, a fin de no poder ver u oír nada —confirmó Caterina della Libra da Carano— y todo aquello que vea u oiga es preciso que sea suyo.»[59] «Va siempre por el aire y tiene dos parches en los ojos, uno a cada lado, para que no pueda ver nada: y si pudiera ver alguna cosa —explicó Margherita dell'Agnola, llamada Tommasina—, haría grandes males al mundo.»[60]

También la parcial incapacidad para ver de la «señora del *bon zogo*» y de su homónima mantuana nos reconducen a la «señora de los animales». En las fábulas, la maga que custodia el ingreso al reino de los animales y de los difuntos es con frecuencia ciega, en sentido pasivo más que activo: invisible para los vivos en vez de ser incapaz de verlos.[61] En todo caso, la identidad sustancial entre las variadas versiones locales no es atribuible a una intervención de los jueces. Podían conocer por la tradición canónica, como en el valle de Fiemme, el nombre de la «mujer del *bon zogo*», Herodíades; pero no su aspecto. Las brujas del valle de Fiemme lo describieron con abundancia de detalles: «Una gran mujer fea... [que] tenía una gran cabeza» (Margherita, llamada Tessadrella); «Una mujer fea, negra, con un ropaje negro y un pañuelo negro estrechamente anudado en torno a la cabeza» (Margherita, llamada la Vanzina); «Una mujer fea, negra, disfrazada, con un pañuelo arrollado en torno a la cabeza, negro, a la manera alemana» (Bartolomea del Papo).[62] Estas concordancias acompañadas de variantes marginales son típicas de la transmisión oral, así como el presumible error (¿de las acusadas, de los jueces, de los notarios?) en virtud del cual el «debe tapar» aplicado «en torno a los ojos» de la «mujer del *bon zogo*» en el valle de Fiemme se convierte, a poca distancia (Fié, en Sciliar) y en los mismos años (1506-1510) en «ojos grandes como dos platos».[63] Pero la tradición oral era alimentada periódicamente por una experiencia vivísima, directa, de tipo extático.

Según Caterina della Libra da Carano, los ojos y las orejas de la diosa estaban tapados por dos piedras. Esta descripción poco clara es aclarada por un testimonio procedente del valle contiguo. Cincuenta años antes, a mediados del siglo XV, las dos ancianas del valle de Fassa interrogadas por Cusano habían dicho que Richella escondía la cara: no habían podido verla de perfil «a causa de ciertas protuberancias de un ornamento semicircular aplicado a las orejas» (*propter quasdam protensiones cuiusdam semicircularis ornamenti ad aures applicati*).[64] Palabras de una precisión visionaria. El ornamento debía de ser de grandes dimensiones. Si lo imagináramos en forma de círculo, o de semicírculo, nos encontraríamos ante una imagen como la de la figura 9.

10. Entre la llamada *Dama de Elche* (figura 10) y las visiones extáticas de un grupo de mujeres que vivieron en los valles del Trentino dos mil años más tarde no existen conexiones históricas directas.[65] Es cierto que la *Dama de Elche* suscita gran cantidad de preguntas, nacidas en parte de la falta de documentación arqueológica sobre las circunstancias de su hallazgo.[66] No está claro que originariamente fuera, como es hoy, un busto, sino, como parece más probable, una figura entera, sentada como la llamada *Dama de Baza* o en pie como la estatua de mujer encontrada en el Cerro de los Santos.[67] La cronología está en litigio, si bien la mayoría de los estudiosos tienden a una fecha situada entre la mitad del siglo V y principios del siglo IV a. de C.[68] Todavía más discutida es la procedencia de la estatua: ibérica según algunos, jónica (quizás de Rodas) según otros.[69] Aunque sea de factura local, a la *Dama de Baza* se la ha aproximado, desde un punto de vista tipológico, a estatuillas de Magna Grecia, sobre todo sicilianas, que representan a una diosa sentada, a veces con un niño en el regazo.[70] Extender esta conjetura a la *Dama de Elche* sería arriesgado, dado que su fisonomía originaria no es segura. En cualquier caso, la presencia de una cavidad en la parte posterior, verosímilmente empleada para guardar cenizas, parece indicar un destino funerario.[71]

La identidad de la *Dama de Elche* (¿diosa, sacerdotisa, oferente?) sigue siendo oscura. En cambio, nada hay de misterioso en las dos enormes ruedas pegadas a las sienes. Se trata de un ornamento que aparece en varias figuras femeninas votivas procedentes del santuario de Castellar; un objeto análogo, de plata, ha sido encontrado en Extremadura.[72] Las ruedas, de mayores o menores dimensiones, servían para contener trenzas, naturales o artificiales. La extravagancia del peinado ibérico ya era conocida en la antigüedad, como se deduce de un pasaje de Estrabón (III, 4, 17) basado en un testimonio de Artemidoro.[73] Pero peinados similares se ven también en la estatuaria griega, desde Sicilia hasta Beocia.[74] La coincidencia entre el tocado de la *Dama de Elche* y el de la diosa nocturna del valle de Fiemme —«una cinta negra alrededor de la cabeza con dos tapones en cada parte»— quizás esconda un nexo histórico que a nosotros se nos escapa.

11. Las explicaciones propuestas hasta aquí son en parte conjeturales; los hechos a que se refieren lo son mucho menos. La existencia de una continuidad extática completa y verdadera parece innegable. Hombres y mujeres —sobre todo mujeres, incluso habitantes de regiones perdidas en las montañas— revivían sin saberlo, en sus deliquios nocturnos, mitos unidos a ellos desde espacios y tiempos remotísimos. Por medio de la reconstrucción de este contexto profundo, detalles incomprensible desvelan de repente su significado. En una de las sentencias milanesas pronunciadas a finales del siglo XIV —la sentencia contra Pierina— se dice que Oriente devolvía la vida a los bueyes (que habían sido muertos y devorados por sus seguidoras) tocando con una varita sus huesos, metidos en las pieles. Pues bien, según la *Historia Brittonum* de Nennio (*circa* 826), recogida en la *Leyenda áurea* de Jacopo da Varazze (redactada a finales del siglo XIII), un milagro análogo,

basado en la resurrección, a partir de los huesos, de ciertos bueyes muertos, había sido hecho por san Germán de Auxerre en Britania, durante los trabajos de conversión de los celtas. Se ha demostrado que el relato de Nennio procede de una fuente más antigua.[75] La representación en Irlanda, o en un área evangelizada por monjes irlandeses, como Flandes y Brabante, de un mismo tema hagiográfico —la resurrección de ciervos o de ocas a partir de los huesos— testimonia una vez más la presencia de un sustrato celta.[76] Hasta aquí, nada sorprendente. Pero en la *Edda* de Snorri Sturlusson (primera mitad del siglo XIII) el prodigio es atribuido al dios germánico Thor, que resucita a algunas cabras (animal sagrado para él) golpeando sus huesos con el arma de que, según la tradición, está provisto: el martillo. La relación entre estas versiones, la céltica cristianizada y la germánica precristiana, no está clara. ¿La segunda procede de la primera? ¿O es al revés? ¿O ambas proceden de una versión más antigua?[77]

Lo que induce a inclinarse por esta última hipótesis es la distribución geográfica de mitos y ritos basados en la recogida de los huesos (a ser posible íntegra) de los animales muertos, con el fin de hacerlos revivir.[78] Tales mitos están documentados en la región alpina, donde se cumple el prodigio de la procesión de los difuntos o de la diosa nocturna que la guía.[79] Entre los muchos nombres que se atribuían a la diosa figuraba también el de Pharaildis, la santa patrona de Gante que, según una leyenda, había resucitado a una oca recogiendo sus huesos.[80] En un ámbito cultural completamente distinto, entre los abkhazi del Cáucaso, es una divinidad masculina de la caza y del bosque quien se ocupa de devolver la vida a los animales muertos (incluyendo animales de labor como los bueyes).[81] En estas creencias, documentadas en variadísimas culturas (incluso en África continental), se inspiran algunos ritos practicados por las poblaciones de cazadores que viven en una determinada franja subártica comprendida entre Laponia y las islas septentrionales del archipiélago japonés, habitada por los aunu. Los huesos de los animales más grandes (osos, alces, ciervos) se reúnen en montones, se recogen en cestos o se ponen en plataformas; en ocasiones las pieles son rellenadas de paja o virutas.[82] A mediados del siglo XVIII los chamanes lapones (*no'aidi*), a quienes estaba confiada la preparación de las víctimas para el rito, explicaron a los misioneros daneses que los huesos eran recogidos y ordenados con cuidado, porque de este modo el dios a quien estaba dedicado el sacrificio devolvería la vida a los animales muertos, haciéndolos todavía más gruesos que en el pasado.[83] Los testimonios de este género son numerosísimos. Los jucaghiri de Siberia oriental, por ejemplo, recogen los huesos de osos, alces o ciervos para que resuciten, a continuación los depositan en una plataforma junto a los cráneos rellenos de virutas («ahora te metemos el cerebro», dicen) y con un trozo de madera en el lugar de la lengua.[84] De estas efímeras construcciones rituales proceden evidentemente las misteriosas esculturas de madera procedentes de Ch'angsha (provincia de Huan, China, siglos IV-III a. de C.), que representan un rostro humano con una larga lengua caída y la cabeza con cuernos de ciervo (figura 11).[85]

12. Más adelante veremos si estas convergencias pueden ser atribuidas al caso, a este efecto independiente de circunstancias similares, o a otros elementos. Admitimos provisionalmente que la idea (expresada por mitos o ceremonias) de resucitar a los animales recogiendo sus huesos intactos sea un rasgo cultural específico; tan específico como para implicar, dada su presencia en tiempos y lugares variadísimos, un fenómeno de contacto o un fenómeno de sustrato. En este punto se presenta una dificultad que ya hemos entrevisto al comparar el milagro de san Germán con el prodigio operado por Thor. La cronología absoluta de los testimonios no coincide necesariamente con la cronología relativa de las creencias o de los ritos que aquéllas documentan. ¿Cómo traducir en una sucesión histórica la dispersión espacial de los datos?

Los lapones veneraban a un dios del rayo armado de un martillo o de un bastón. La analogía con el germánico Thor es evidente hasta en el nombre: Horagalles. Nos encontramos, pues, ante un préstamo, fruto de los contactos con las poblaciones escandinavas.[86] Pero puede suceder que el préstamo lingüístico esconda una realidad más compleja.[87] Como Ruto, la diosa lapona que encarna la peste, también Horagalles provenía, quizás, de Eurasia septentrional.[88] Ambas divinidades son mencionadas, o recordadas, en la relación de los misioneros daneses que evangelizaron Laponia a mediados del siglo XVIII: el cesto hecho de ramas de abedul en que eran recogidos los huesos de los animales sacrificados se ponía sobre un tronco esculpido que representaba a Horagalles con el martillo, el arma con que el «ídolo (*deaster*) aterroriza a brujas y magos».[89] Así pues, también Horagalles estaba asociado a la resurrección de los animales. Suponer que el eco del prodigio de Thor se haya propagado por toda la franja subártica es, evidentemente, absurdo; también es absurda la hipótesis inversa, que el mito se haya difundido en el ámbito europeo gracias a la mediación de los lapones. Parece inevitable reconocer en Horagalles, Thor, san Germán de Auxerre y Oriente otras tantas variantes de un mito que hunde sus raíces en un remoto pasado euroasiático: una divinidad, a veces masculina pero más generalmente femenina, generadora y resucitadora de animales.[90] La presencia del rito correspondiente en el ámbito euroasiático, así como su ausencia en los ámbitos celta y germánico, parecen confirmar esta derivación. A fin de cuentas, es bastante plausible que en una cultura de cazadores haya nacido la creencia en la resurrección de los animales.

13. El ámbito espacial y temporal de la investigación se ha ampliado todavía más. Los testimonios sobre la diosa nocturna aparecen como un palimpsesto en que se superponen fragmentos semicancelados de escrituras diversas: Diana «divinidad de los paganos», recordada por canonistas e inquisidores; Habonde, Oriente, Richella y sus sinónimos; las matronas y las hadas; las «diosas madres»; Ártemis; la «señora de los animales»; la divinidad euroasiática de la caza y del bosque.

Hemos llegado a este ulterior, y verosímilmente más profundo estrato cultural, a través de una vía casi exclusivamente morfológica, pero basada,

eso sí, en la individuación de rasgos específicos más que en convergencias genéricas, de orden tipológico. La posibilidad de incluir tanto a Ártemis (en algunos aspectos) como a las divinidades de los cazadores euroasiáticos en una categoría denominada «señores de los animales» no es suficiente, parece obvio, para probar la existencia de un nexo histórico entre estas figuras.[91] Más significativo, si bien hipotético, es el nexo etimológico entre *Ártemis* (en dórico, *Artamis*) y *artamos*: el 'carnicero', o más exactamente 'el que rompe las articulaciones'. El término, menos usual que su sinónimo *magheiros*, se utilizaba tanto en el lenguaje de la cocina como en el del sacrificio.[92] El nombre de Ártemis sería una huella de la prohibición, difundida en el ámbito euroasiático (surge incluso en el Antiguo Testamento), de romper los huesos de la víctima sacrificial.[93] Una prohibición del mismo género estaba quizás asociada a la Despoina (es decir, «la señora»), la más venerada de entre todas las diosas de la Arcadia, en ciertos aspectos similar a Ártemis, si bien tardíamente asimilada a Core, la hija de Deméter. Según Pausanias (VIII, 37, 8) los sacrificios en honor de la Despoina seguían un ritual completamente insólito. A la víctima no se la degollaba, sino que le eran cortados los miembros «al azar», es decir, sin un orden preestablecido, pero respetando las articulaciones.[94] A este tipo de sacrificio se han referido algunas gemas talladas minoicas y un ánfora tebana arcaica, en que está representada una divinidad femenina rodeada de miembros de animales cortados.[95] Tal vez las divinidades euroasiáticas que resucitaban a los animales a partir de los huesos recogidos no estén lejanas de estas imágenes. En cualquier caso el tema de la resurrección de los huesos también estaba presente en la cultura griega; más adelante lo veremos, al analizar el mito de Pélope.

14. La presencia, en los testimonios procedentes de gran parte del continente europeo sobre la diosa nocturna, de elementos que remiten a los mitos y ritos de los cazadores siberianos es un dato desconcertante pero no aislado. También el éxtasis de las seguidoras de la diosa remiten irresistiblemente a los de los chamanes —hombres y mujeres— de Siberia o Laponia.[96] En ambos casos encontramos los mismos elementos: el vuelo del alma hacia el mundo de los muertos, en forma de animal, a lomos de animales o de otros vehículos mágicos. El *gandus*, o bastón de los chamanes lapones, se ha aproximado, por una parte, al bastón en forma de caballo usado por los chamanes burjati, y por otra al mango de escoba sobre el cual afirmaban las brujas dirigirse al aquelarre.[97] El núcleo folklórico del aquelarre —vuelo mágico y metamorfosis— parece proceder de un remoto sustrato euroasiático.[98]

15. Una conexión de ese género ya había sido oscuramente entrevista por uno de los más feroces perseguidores de brujas: Pierre de Lancre. A principios del siglo XVII, reflexionando sobre los procesos por él mismo celebrados en Labourd, en la vertiente francesa de los Pirineos, de Lancre efectuó una aproximación entre las seguidoras de Diana mencionadas en

el *Canon episcopi* y los licántropos, por una parte; y por otra los «magos» —es decir, chamanes— de Laponia descritos por Olaf el Magno y por Peucer. En ellos de Lancre rastreaba una característica común: la capacidad de caer en un éxtasis diabólico, interpretado erróneamente por alguno como una separación del alma y el cuerpo. Un error comprensible, comentaba de Lancre: «Es preciso admitir que los brujos eran en otro tiempo mucho menos numerosos que hoy. Estaban dispersos en las montañas y en los desiertos, o en los países del Septentrión, como Noruega, Dinamarca, Suecia, Gotia, Irlanda, Livonia, por eso sus idolatrías y sus maleficios eran generalmente desconocidos, y a menudo eran considerados fábulas o cuentos de viejas». Entre los incrédulos del pasado se contaba san Agustín, pero desde hacía ya más de cien años (observaba de Lancre) inquisidores y jueces laicos habían arrojado luz sobre estos temas.[99]

Este tono de orgullo estaba en cierto modo justificado. De Lancre, con mirada aguzada por el odio, observaba el objeto de su persecución con una penetración frecuentemente ausente en los más destacados observadores de los siglos siguientes.[100] Acontecimientos minúsculos de pequeñas comunidades vascas eran incluidos de golpe en un cuadro geográfico vastísimo, teatro de la ofensiva lanzada por Satán contra el género humano. De Lancre estaba convencido de que los licántropos eran capaces de abandonar su aspecto humano para asumir forma de animal, así como de que las brujas eran capaces de acudir físicamente al aquelarre; sin embargo admitía la posibilidad de que en ocasiones las metamorfosis y los vuelos sólo tuvieran lugar en sueños. Pero no se trataba de sueños inocentes, ya que los suscitaba, en las mentes corruptas de brujas, brujos y licántropos, el Demonio en persona. Para un hombre de ciencia como Della Porta, el éxtasis constituía un fenómeno natural provocado por los ingredientes —escrupulosamente ennumerados— de los ungüentos brujescos.[101] Para de Lancre el éxtasis era el elemento que unificaba los diversos cultos idólatras inspirados por el Diablo, el primero de los cuales era el aquelarre.

La reflexión de de Lancre pasó totalmente desapercibida. Pero medio siglo más tarde, cuando la persecución de la brujería empezó a atenuarse, rodeada por un creciente descrédito cultural, la extraordinaria variedad de las creencias que en el pasado habían sido tildadas de diabólicas fueron poco a poco consideradas bajo una nueva luz. Precisamente en Alemania, donde la caza de brujas había alcanzado cotas de particular ferocidad, se desarrolló una curiosidad de carácter anticuario respecto de estos fenómenos. En 1668 J. Praetorius imprimió en Leipzig un libro en que reunía, a partir de escritos precedentes y de tradiciones orales, las noticias sobre vuelos de brujas y sobre el aquelarre de la noche de santa Walpurgis, por el que se había hecho famoso un monte de Turingia: el Blocksberg. En este contexto se recogía también la leyenda sobre el fiel Eckhart como guía de la banda demoníaca. Ya el título del libro (*Blockes-Berges Verrichtung oder ausfürlicher geographischer Bericht*, «La cuestión del Blockes-Berg, o relación geográfica razonada») mostraba un propósito de aproximación científica, especialmente evidente en el apéndice geográfico, basado en una exploración efectuada

quince años antes por una comitiva compuesta por quince personas y doce caballos. Algún tiempo más tarde, en una obra dedicada a las creencias, antiguas y recientes, relacionadas con el inicio del año (*Saturnalia*), Praetorius incluyó textos sobre los licántropos de Livonia y Laponia, sobre el ejército de Diana y sobre Holda.[102] De estos escritos se aprovechó P. C. Hilscher, pastor luterano y profesor, para una docta disertación (*De exercitu furioso, vulgo Wuetenden Heer*) que fue discutida en Leipzig bajo su dirección en 1688 y posteriormente traducida al alemán.[103] En este caso la erudición anticuaria se pone al servicio de una polémica anticatólica en que se advierte el eco de los escritos de una iluminista como Thomasius. De las salas de los tribunales, donde en algunas partes de Europa seguían siendo objeto de represión judicial, las creencias relacionadas con la brujería pasaban a las aulas universitarias. Hilscher asemejaba las procesiones de las ánimas a las entidades ficticias imaginadas por los escolásticos y a la invención del Purgatorio, que los reformadores, guiados por las Escrituras, habían sepultado. Medio siglo más tarde un iluminista moderado influido por Muratori, Girolamo Tartarotti, de Rovereto, subrayaba cómo en el pasado las creencias en torno a la «brigada de Diana», definida por él como «brujería del medioevo», habían sido irrisorias y no perseguidas.[104] Desde las dos orillas confesionales la polémica erudita hacía emerger tradiciones que el estereotipo del aquelarre había deformado y desvalorizado durante siglos. No es casual que en el estudio más antiguo sobre las *Matronae* celtas —la *Dissertatio de mulieribus fatidicis veterum Celtarum* del anticuario J. G. Keysler— se incluyera un áspero ataque contra la persecución de la brujería.[105]

La gran poesía y la gran filología del romanticismo alemán hicieron del aquelarre un tema destinado a alimentar de modo duradero la imaginación de estudiosos y poetas. Goethe se inspiró en la *Blockes-Berges Verrichtung* de Praetorius para la escena de *Fausto* sobre la noche de santa Walpurgis.[106] Jakob Grimm trazó en su *Deutsche Mythologie* (1835) el inventario de una tradición mítica en gran parte basada en la «caza salvaje» y en las figuras que la guiaban. Uno de los hilos ofrecidos al lector para orientarse en el enorme cúmulo de materiales sacados a la luz era la hipótesis de una continuidad entre creencias paganas y brujería diabólica. Al final de la parte dedicada a las brujas antropófagas se formula esta hipótesis de manera particularmente densa, casi críptica.[107] Desviándose bruscamente, Grimm pasó a hablar de otra creencia, también antigua y recurrente en gran número de leyendas, según la cual el alma puede abandonar el cuerpo del durmiente en forma de mariposa. El historiador longobardo Pablo Diácono, que vivió en el siglo VIII, cuenta que un día, de la boca del rey burgundio Guntram, quien dormía velado por un escudero, salió de repente un animal, una especie de sierpecilla. Se dirigió a un arroyo cercano, que intentó inútilmente cruzar. Entonces el escudero puso la espada de través sobre las dos orillas. La serpiente pasó a la otra parte y desapareció tras una colina; al cabo de un rato hizo el camino de vuelta, introduciéndose en la boca del durmiente. El rey se despertó y dijo que había soñado que atravesaba un puente de hierro, entrando después en una montaña donde se guardaba un tesoro (que

fue efectivamente encontrado). En las versiones más recientes de la misma leyenda el animal cambia: en vez de una serpiente topamos con una comadreja, un gato o una rata. ¿No estará ligado todo esto —se pregunta Grimm— por una parte a las metamorfosis de las brujas en ratas y por otra al puente estrecho como un hilo que el alma debe atravesar para pasar al otro mundo?

En este interrogante, que parece más dirigido a sí mismo que al lector, Grimm ve, al resplandor de una lámpara que se extingue, la misma conexión trastornante que ya se había presentado dos siglos antes a Pierre de Lancre, el perseguidor de las brujas del Labourd. Lo más probable es que se tratara de una convergencia inconsciente.[108] En apariencia de Lancre había hablado de temas completamente distintos: de los licántropos, de las seguidoras de Diana, de los magos lapones. Pero el elemento unificador de las dos series analógicas era el mismo: el éxtasis. Inmediatamente a continuación de haberse formulado la antecitada pregunta, Grimm, de hecho, volvía a la catalepsia de las brujas servias: el alma sale en forma de mariposa o de gallina del cuerpo exánime, que por eso, cuando se halla en esta condición, no se da la vuelta. Y el éxtasis o *trance* pedía a su vez el ejemplo, sublime entre todos, de Odín, que según un célebre pasaje del *Ynglingasaga* de Snorri, era capaz de asumir formas diversas: dejando el cuerpo dormido, se dirigía en un abrir y cerrar de ojos a tierras lejanas mudado en pájaro, en pez, en serpiente.

16. De esta página crucial e ignorada parten innumerables caminos. Los componentes chamánicos de la figura de Odín o de la leyenda del rey Guntram,[109] así como la difusión en el ciclo artúrico del tema céltico de la espada como puente hacia el mundo de los muertos, y más en general la presencia de temas chamánicos en textos literarios celtas.[110] Los *benandanti* de Friuli, que antes de caer en estado cataléptico piden a las mujeres que no les den la vuelta, pues si no el alma, salida en forma de ratoncillo, no podrá entrar en el cuerpo despertándolo.[111] Los chamanes lapones velados durante el éxtasis para que su cuerpo inanimado no sea rozado por moscas o mosquitos (como contó Olaf el Magno) o asaltado por los demonios (como afirmó Peucer).[112] El viaje del alma en éxtasis en forma de animal y las transformaciones en animales de brujas y brujos. Y así sucesivamente. Figuras y temas que se repiten, que se remiten el uno al otro hasta constituir, más que una cadena, una especie de campo magnético que explica cómo, partiendo de puntos de vista distintos y procediendo de manera independiente, haya sido posible llegar a conjeturas análogas.[113] Pero la pregunta formulada por Grimm todavía no ha recibido una respuesta verdadera. La investigación subsiguiente se ha dispersado en arroyos separados, perdiendo de vista el nexo unitario que Grimm había entrevisto. Éxtasis, metamorfosis animalescas, viajes míticos hacia el más allá, ritos y creencias relacionados con las procesiones de los muertos —y, naturalmente, el aquelarre— han sido analizados por separado.[114] Es preciso entrelazar de nuevo los múltiples hilos que los ligaban.

III

Combatir en éxtasis

En Jürgensburg, Livonia, en 1692, un viejo de ochenta años llamado Thiess, a quien sus paisanos consideraban un idólatra, confesó a los jueces que lo interrogaban que era un licántropo. Tres veces al año, dijo, en las noches de santa Lucía, antes de Navidad, en la de san Juan y en la de Pentecostés, los licántropos de Livonia iban al infierno, «al final del mar» (más tarde se corrigió: «bajo tierra») para luchar contra los demonios y los brujos. También las mujeres combatían con los licántropos, si bien no las muchachas. Los licántropos alemanes iban a un infierno separado. Parecidos a los perros («son los perros de Dios», dijo Thiess), los licántropos seguían, armados de látigos de hierro, al diablo y a los brujos, armados de mangos de escoba convertidos en colas de caballo. Años antes, explicó Thiess, un brujo (un campesino llamado Skeistan, ya muerto) le había roto la nariz. El objetivo de la batalla era la fertilidad de los campos: los brujos robaban los granos germinados, y si no se arriesgaban a quitárselos, vendría la carestía. Pero aquel año habían acudido los licántropos livonios o los rusos. Las cosechas de cebada y centeno serían abundantes. Y también habría pescado para todos.

Los jueces intentaron inútilmente inducir al viejo a aceptar que había hecho un pacto con el demonio. Thiess siguió repitiendo con obstinación que los peores enemigos del diablo y de los brujos eran los licántropos como él; tras su muerte ascendería al paraíso. Puesto que se negaba a arrepentirse, fue condenado a diez latigazos.[1]

Podemos imaginar el desconcierto de los jueces al verse ante un licántropo protector de las cosechas en vez de enemigo del ganado. Algunos estudiosos modernos han reaccionado de modo semejante. De hecho, los cuentos del viejo Thiess no se limitaban a trastornar un estereotipo antiguo. Deshacían además un esquema interpretativo relativamente reciente, que incluía a los licántropos en un complejo mítico más amplio, sustancialmente germánico, intrínsecamente belicoso y basado en el tema del «ejército de los muertos» (*Totenheer*). Los testimonios sobre este complejo mítico habían sido considerados, durante siglos y siglos, como prueba de la exis-

tencia de rituales practicados por grupos de hombres invadidos de furor diabólico, convencidos de personificar al ejército de los muertos.[2] Ahora bien, la referencia de Thiess a las batallas por la fertilidad, en que también combaten las mujeres, parecía contradecir el primer punto; la extravagancia de detalles como la lucha contra los brujos «*al final del mar*», el segundo. De aquí el impulso a subvalorar más o menos sutilmente el testimonio. Las confesiones del viejo licántropo fueron consideradas ecos de acontecimientos reales mezclados con fragmentos de mitos, infundios y fanfarronadas; o una colección sin orden alguno de supersticiones y ritos; o una mezcla caótica de elementos de sagas y de remotos recuerdos de su propia vida.[3] Ante esta excéntrica e incoherente variante báltica se intentó remachar la pureza originaria del mito guerrero germánico basado en el «ejército de los muertos».[4]

2. Ya en el siglo V a. de C. Heródoto habló de hombres capaces de transformarse periódicamente en lobos. En África, en Asia, en el continente americano, se han rastreado creencias análogas, referidas a metamorfosis temporales de seres humanos en leopardos, hienas, tigres y jaguares.[5] Se ha supuesto que en estos mitos paralelos, dispersos por un ámbito espacial y temporal tan amplio, se expresa un arquetipo agresivo profundamente enraizado en la psique humana, transmitido por vía hereditaria en forma de disposición psicológica desde el Paleolítico en adelante.[6] Se trata, como es obvio, de una hipótesis totalmente indemostrada. Pero a la perplejidad de carácter general que suscita se añaden otras específicas. En el caso que estamos discutiendo, por ejemplo, la imagen del licántropo como protector de la fertilidad contradice a todas luces el presunto núcleo agresivo del mito. ¿Qué valor atribuir a este testimonio aislado, aparentemente excepcional?

Las narraciones en verso y prosa, las sagas, los penitenciales, los tratados teológicos y demonológicos, las disertaciones filosóficas y médicas que hablan de *loup-garous, werwölfen, werewolves, lobis-homem*, licántropos y demás son numerosos y bien conocidos. Pero en los textos medievales —sobre todo en los literarios— los licántropos son presentados como víctimas inocentes del destino, cuando no como personajes benéficos. Sólo hacia mediados del siglo XV el halo contradictorio que rodea a estos seres ambiguos, al mismo tiempo humanos y bestiales, es progresivamente eliminado al superponerle un estereotipo feroz: el del licántropo devorador de rebaños y niños.[7]

Alrededor del mismo período cristalizó la imagen hostil de la bruja. No se trata de una coincidencia casual. En el *Formicarius* Nider habla de brujos que se transformaban en lobos; en los procesos del Valais de principios del siglo XV, los acusados confesaron haber tomado temporalmente forma de lobo para atacar al ganado. Desde el primer testimonio sobre el aquelarre la conexión entre brujos y licántropos aparece, así pues, muy estrecha. Pero también aquí testimonios anómalos, quizás tardíos, como el de Thiess, logran romper la costra del estereotipo haciendo aflorar un estrato más profundo.

3. Las dificultades interpretativas que despiertan las confesiones de Thiess desaparecen en el momento en que comparamos las batallas contra brujas y brujos por él descritas con los combates en éxtasis de los *benandanti*. Como ya he dicho, con este término eran designados en Friuli, entre los siglos XVI y XVII, quienes (se trataba sobre todo de mujeres) afirmaban asistir periódicamente a las procesiones de los muertos. Pero del mismo modo se denominaba también a otros individuos (hombres en su gran mayoría) que declaraban combatir periódicamente, armados con hatos de hinojos, por la fertilidad de los campos contra brujas y brujos armados de cañas de sorgo. El nombre, la contraseña que identificaba materialmente a uno y otro género de *benandanti* (haber nacido con el amnios); el período (las cuatro témporas) en que generalmente efectuaban las proezas a que estaban destinados; el estado de letargo o catalepsia precedente eran, en ambos casos, idénticos. El espíritu de los (o de las) *benandanti* abandonaba por algún tiempo el cuerpo exánime, a veces en forma de rata o de mariposa, a veces a la grupa de liebres, gatos y otros animales, para dirigirse en éxtasis hacia la procesión de los muertos o hacia las batallas con brujas y brujos. En ambos casos el viaje del alma era comparado por los propios *benandanti* a una muerte provisional. Al término del viaje estaba el encuentro con los difuntos. En las procesiones, éstos aparecían de forma cristianizada, como ánimas del Purgatorio; en los combates, en forma agresiva y verosímilmente más arcaica, como *malandanti* enemigos de la fertilidad, asimilados a brujas y brujos.[8]

Pero las batallas por la fertilidad no son el único punto de contacto entre el licántropo Thiess y los *benandanti*. En el mundo eslavo (de Rusia a Servia) se creía que estaba destinado a ser licántropo quien nacía con el amnios. Una crónica contemporánea cuenta que un mago pidió a la madre del príncipe Vseslav de Polock, muerto en 1101 tras haber sido por poco tiempo rey de Kiev, que dejara puesta al niño la membrana que lo envolvía al nacer, de modo que siempre la llevara puesta. Por esto, comenta el cronista, Vseslav fue tan despiadadamente sanguinario. En el *Cantar de la gesta de Igor* es representado como un verdadero licántropo. Características similares tiene el protagonista de otra *bylina* (probablemente una de las más antiguas): Volch Vseslav'evič, que tenía capacidad para transformarse no sólo en lobo, sino también en halcón y en hormiga.[9]

También los *benandanti* de Friuli llevaban alrededor del cuello, por voluntad de sus madres, el amnios o «camisa» con que habían nacido.[10] Pero en su futuro de campesinos no había gloriosas empresas principescas, sino apenas el impulso oscuro, incoercible, de pelearse periódicamente «en espíritu» por las cosechas, a lomos de animales o en forma de animales, empuñando hatos de hinojos contra brujos y brujas. A batallas similares afirmaba haber asistido, armado de un látigo de hierro y transformado en lobo, el viejo Thiess. Él no dijo, es cierto, haber combatido «en espíritu»; nada dijo de éxtasis o catalepsia (ni siquiera sabemos si nació con la «camisa»). Pero sus relatos se refieren ciertamente a una dimensión mítica, no ritual; como las afirmaciones hechas por la *benandante* María Panzona

de haber ido al paraíso y al infierno *en alma y cuerpo*, acompañada por su tío en forma de mariposa.[11] En ambos casos se advierte la tentativa de expresar una experiencia extática percibida como absolutamente real.

4. El proceso contra Thiess es un documento extraordinario, pero no único. Otros testimonios confirman en parte su contenido.

En un tratado aparecido en Heidelberg en 1585 bajo el título *Christlich Bedencken und Erinnerung von Zauberey* («Consideración cristiana y memoria sobre la magia»), el autor, que ocultaba su verdadero nombre —Hermann Witekind— bajo el seudónimo de Augustin Lercheimer, discute en un capítulo a ello dedicado «si las brujas y los magos se transforman en gatos, perros, lobos, asnos, etc.». La respuesta que daba él —que se trataba de ilusiones diabólicas— no era entonces especialmente original, por más que entre los doctos estaba difundida la tesis contraria, esto es, que las transformaciones de brujas y licántropos en animales eran fenómenos físicos indiscutibles. La singularidad del *Christlich Bedencken* está en otro aspecto. Se basaba en parte en un coloquio que Witekind, natural de Livonia y profesor en la Universidad de Riga (y posteriormente en la de Heidelberg) había tenido con un licántropo coterráneo suyo. (En Livonia, tierra de licántropos, había nacido también, como se recordará, el viejo Thiess.) De hecho, hacía algún tiempo, Witeking se había dirigido al gobernador de la provincia, que le había preparado un encuentro con un licántropo encarcelado. «El hombre —recordaba Witekind— se comportaba como un loco, reía, saltaba, como si estuviera en un lugar placentero en vez de en una cárcel.» La noche de Pascua (contó a su interlocutor estupefacto) se había transformado en lobo: tras haberse liberado del cepo, había escapado por la ventana, dirigiéndose hacia un río inmenso. Pero ¿por qué había vuelto a la cárcel?, le habían preguntado. «Tenía que hacerlo, el maestro lo quiere.» Hablaba de este maestro —anotó retrospectivamente Witekind— con gran énfasis. «Un mal maestro», le habían objetado. «Si sabéis darme uno mejor, lo seguiré», replicó. A los ojos del profesor Witekind, autor de libros de historia y de astronomía, el innominado licántropo aparecía como un ser incomprensible: «Sabía de Dios tanto como un lobo. Era penoso verlo y escucharlo».[12] Quizás el licántropo pensara que el otro sabía del misterioso «maestro» tanto como un profesor. Ciertamente, la alegre insolencia del prisionero recuerda la seguridad, mezclada con sarcasmo, con que en ocasiones los *benandanti* plantaban cara a los inquisidores.[13]

Se rastrea un eco de esta conversación en una rápida cita de Caspar Peucer del diálogo entre un *homo sapiens* (naturalmente, Witekind) y un licántropo, doctamente definido como *Lycaone rustico*, nombre procedente del mítico rey de Arcadia transformado por Zeus en lobo por su antropofagia.[14] La cita figura en la reedición ampliada del *Commentarius de praecipuis generibus divinationum* de Peucer, aparecida en 1560, esto es, veinticinco años antes que el *Christlich Bedencken*. Esta aparente rareza cronológica se explica con facilidad: hacia 1550 Witekind, entonces estudiante, había pasado cierto tiempo en Wittenberg, donde evidentemente había contado a Peucer

su encuentro con el ignoto licántropo.[15] El texto latino de Peucer está muy alejado de la frescura casi etnográfica de la conversación contada, tantos años después, por Witekind. La arrogancia de aquel licántropo campesino, documento precioso de una rareza no solamente psicológica sino también cultural, en el *Commentarius* se ha volatilizado. Empero, a pesar de la alusión pedante a Licaón, el tratado de Peucer transmite una serie de detalles (sólo parcialmente recogidos en el texto de Witekind) que contradicen la imagen corriente de los licántropos. Se jactan de mantener lejos a las brujas y de combatirlas cuando se han transformado en mariposas; adoptan (o mejor, creen adoptar) forma de lobo durante los doce días comprendidos entre Navidad y Epifanía, inducidos a ello por las apariciones de un niño cojo; son empujados a millares por un hombre alto, armado con un látigo de hierro, hacia las riberas de un gran río, que pasan a pie enjuto porque el hombre separa las aguas de un latigazo; atacan al ganado, pero no pueden hacer ningún mal a los seres humanos.[16] De estos temas trató en el aula otro profesor de la Universidad de Wittenberg: Felipe Melanchton (que era suegro de Peucer). Por un oyente sabemos que citaba como fuente una carta recibida de un tal «Hermannus Livonus», «hombre respetabilísimo» y totalmente digno de fe.[17] Al redactar su *Commentarius* Peucer verosímilmente tuvo ante los ojos también la carta escrita a Melanchton por el livonio Hermann Witekind.[18] A través de este precioso informador, próximo por nacimiento y lengua a las tradiciones populares bálticas, he aquí que nos llega una noticia —la hostilidad de los licántropos para con las brujas— que coincide en un punto sustancial con las confesiones de Thiess, atenuando su anomalía. Se entrevé un fondo de creencias bastante lejano del estereotipo negativo del licántropo.

5. Heródoto se hizo eco de una especie (que refirió sin prestarle fe), según la cual entre los escitas y los griegos había una población que conocía sólo indirectamente: los neuri. Cada año, durante algunos días, los neuri se transformaban en lobos. Quiénes eran los neuri y dónde residían no lo sabemos con certeza. En el siglo XVI se pensaba que habrían habitado una región correspondiente a Livonia; actualmente algunos estudiosos la consideran una población protobáltica.[19] Pero esta supuesta continuidad étnica, en modo alguno demostrada, no explica por qué creencias análogas sobre los licántropos están presentes en áreas culturales heterogéneas —mediterránea, celta, germana, eslava— y en un arco temporal amplísimo.

Podemos preguntarnos si se trata verdaderamente de creencias análogas. En efecto, la capacidad de transformarse en lobo es atribuida aquí y allá a grupos de consistencia muy distinta. A poblaciones enteras, como los neuri según Heródoto; a los habitantes de una región, como Ossory en Irlanda, según Giraldo Cambrense; a determinadas familias, como los Anthi de Arcadia, según Plinio; a individuos predestinados a ello por las Parcas (identificables con las *Matres*),[20] como escribía Burcardo de Worms a principios del siglo XI, condenando la creencia como supersticiosa. De todos modos, esta variedad está acompañada por algunos elementos recurrentes.

En primer lugar, la transformación es siempre temporal, si bien de duración variada: nueve años en Arcadia, según Pausanias y Plinio; siete años o un período determinado cada siete años, en la Irlanda medieval; doce días en los países germánicos y bálticos. En segundo lugar, viene precedida por gestos de sugerencia ritual: el licántropo se desnuda y cuelga sus ropas de las ramas de una encina (Plinio) o las pone en tierra orinando alrededor (Petronio); después atraviesa una laguna (en Arcadia, según Plinio) o un río (en Livonia, según Witekind).[21]

En esta travesía y en los gestos que la acompañan se ha visto un rito de pasaje, y más exactamente una ceremonia iniciática, o un equivalente de la travesía del río infernal que separaba el mundo de los vivos del de los muertos.[22] Las dos interpretaciones no son contradictorias, si por una parte se reconoce que la muerte es el pasaje por excelencia y por otra que todo rito iniciático se basa en una muerte simbólica.[23] Sabido es que en la antigüedad el lobo estaba asociado al mundo de los muertos; en la tumba etrusca de Orvieto, por ejemplo, Hades está representado con una cabeza de lobo por sombrero.[24] Diversos elementos inducen a extender esta conexión también más allá de los confines espaciales, cronológicos y culturales del mundo antiguo mediterráneo. El período preferido por los licántropos para sus correrías en los países germánicos, bálticos y eslavos —las doce noches entre Navidad y Epifanía— corresponde al período en que las ánimas de los muertos andan vagando.[25] En el antiguo derecho germánico, los proscritos, los expulsados de la comunidad y los considerados simbólicamente muertos eran señalados con el término *wargr* o *wargus*, es decir, «lobo».[26] Una muerte simbólica —el éxtasis— se transparenta tras los relatos del viejo licántropo Thiess, y otro tanto puede decirse de los *benandanti* de Friuli. La transformación en animal o la cabalgata a lomos de animales expresaba el alejamiento temporal del ánima respecto del cuerpo exánime.[27]

6. En su *Historia de gentibus septentrionalibus* (1555), Olaf el Magno, obispo de Upsala, tra haber descrito los ataques sangrientos contra hombres y ganado perpetrados durante la noche de Navidad por los licántropos en Prusia, Livonia y Lituania, añade: «Entran en los depósitos de cerveza, vacían las botas de vino o de hidromiel y a continuación colocan en medio de la bodega, uno encima del otro, los recipientes vacíos».[28] Él veía en este comportamiento un rasgo característico que distinguía de los lobos puros y verdaderos a los hombres transformados en lobos. En cuanto a la realidad física de sus metamorfosis, no tenía la menor duda, y la rechazaba enfrentándose a la autoridad de Plinio. Un siglo más tarde las disertaciones sobre los licántropos discutidas en las universidades de Leipzig y de Wittenberg sostenían, por el contrario, también basándose en informaciones recogidas en los países bálticos, tesis que concordaban más bien con las de Witekind: la metamorfosis era precedida por un sueño profundo o éxtasis, y por lo tanto debía ser considerada siempre, o casi siempre, puramente imaginaria (natural o diabólica, a gusto de los intérpretes).[29] Algunos estudiosos

modernos han preferido seguir la opinión de Olaf el Magno y se han servido de su relación para reforzar la interpretación ya recordada al hablar de los relatos del viejo Thiess, esto es, que los presuntos licántropos serían en realidad jóvenes adeptos de asociaciones sectarias, formadas por encantadores o individuos enmascarados de lobo, que se identificaban en sus rituales con el «ejército de los muertos».[30] Esta última conexión es patente, pero se entiende en sentido puramente simbólico. Las incursiones de los licántropos bálticos en las bodegas deberían compararse a las efectuadas «en espíritu» por los *benandanti* de Friuli, que «montando a caballo en una barrica, bebían con un canuto» —vino, naturalmente, en vez de cerveza o hidromiel como sus colegas del norte—. En ambos casos advertimos el eco de un mito, el de la sed inextinguible de los muertos.[31]

7. Habíamos partido de los brujos del Valais, de los *benandanti* de Friuli y de los muertos de Ariège para reconstruir un estrato de creencias que posteriormente confluían, de forma parcial y distorsionada, en el aquelarre. Hemos vuelto al mismo punto, siguiendo un recorrido diferente. A través de testimonios sobre las batallas nocturnas en que combatían licántropos y *benandanti* contra brujas y brujos, empezamos a entrever una versión simétrica, mayoritariamente masculina, del culto extático mayoritariamente femenino analizado hasta ahora.

En Friuli la diosa que conducía a la compañía de difuntos sólo aparece en un testimonio,[32] pero ambas versiones estaban simultáneamente presentes. La analogía subterránea que las ligaba venía subrayada por la unicidad del término —*benandanti*— con que se designaba a quienes lo practicaban en éxtasis. Se trata de un caso casi único (solamente el de los *călușari* rumanos, como veremos, puede comparársele). Los testimonios sobre los seguidores de la divinidad nocturna procedían de un ámbito céltico-mediterráneo, que se hallaba inscrito en un marco enormemente más vasto por el tema de la resurrección de los animales a partir de los huesos. Los testimonios sobre las batallas nocturnas dibujan, como se verá, una geografía distinta, más fragmentaria y, al menos a primera vista, incoherente. En consecuencia Friuli será considerado como una especie de tierra fronteriza en la que se superponen, fundiéndose, las dos versiones, generalmente separadas, del culto extático (véase mapa 3).

Hasta ahora habían guiado nuestra indagación los inquisidores, los predicadores, los obispos; las analogías que su mirada, generalmente infalible, había descubierto siguiendo el hilo conductor de Diana, «diosa de los paganos», habían sugerido una primera organización del material. Las batallas extáticas, por el contrario, han dejado huellas muy débiles tanto en la literatura canónica como en la demonológica.[33] Los inquisidores, en la única zona en que se hallaron frente a estas creencias —Friuli—, las consideraron una incomprensible variante local del aquelarre. La imposibilidad de recurrir a los esfuerzos comparativos de los perseguidores ha obstaculizado no sólo la interpretación, sino la posibilidad de reconstruir la serie documental. La estrategia morfológica, que hiciera vacilar la posibilidad

de un sustrato euroasiático tras el culto extático de la diosa nocturna, era en este caso la única a la que se podía recurrir.

El reconocimiento de una semejanza formal no es nunca una operación obvia. Las fechas en que Thiess y los *benandanti* llevaban a cabo sus combates extáticos eran distintas, tanto como las armas utilizadas por unos y otros contra brujas y brujos. Pero tras esta divergencia superficial reconocemos una analogía profunda, porque en ambos casos se habla de *a*) batallas periódicas *b*) peleadas en éxtasis *c*) por la fertilidad *d*) contra brujas y brujos. Los hatos de hinojos empuñados por los *benandanti* y los látigos de hierro blandidos por los licántropos serán entendidos como elementos no distintos, sino isomorfos. El nexo, documentado en el ámbito del folklore eslavo, entre nacer con la «camisa» y volverse licántropo, se configura entonces como un eslabón intermedio inesperado de carácter formal.[34] En este caso viene reforzado por un dato histórico: la presencia de un componente eslavo en la etnia y en la cultura friuliana.

8. En esta configuración se inscriben perfectamente una serie de creencias rastreadas en Istria, Eslovenia, Croacia y a lo largo de la costa dálmata hasta Montenegro y que son análogas a las de los *benandanti* protectores de las cosechas.[35] Incluso en el siglo XVII monseñor G. F. Tommasini observaba, de modo algo confuso, que en Istria la gente cree «y no se les puede quitar de la fantasía, que hay hombres, que han nacido bajo ciertas constelaciones y especialmente los que nacieron cubiertos de cierta membrana (a éstos llaman *chresnichi*, a aquéllos *vucodlachi* [es decir, vampiros], que van de noche por las calles en espíritu y también por las casas para dar miedo o hacer algún mal, y que suelen congregarse juntos en algún cruce de caminos importante, especialmente en el tiempo de las cuatro témporas, y allí combaten unos con otros por la abundancia o carestía de cada una de las especies...»[36]. Aquí no se habla de mujeres. El *kresnik* (o *krestnik*) en Istria y en Eslovenia, llamado en Croacia *krsnik*, corresponde en la Croacia septentrional al *mogut*, en la Dalmacia meridional al *negromanat*, y en Bosnia, en Hercegovina y sobre todo en Montenegro, al *zduhač*. Casi siempre se trata de un hombre.[37] Generalmente está señalado por alguna particularidad ligada al nacimiento. El *kresnik* y el *zduhač* nacen con la «camisa» (el amnios); el *negromanat* tiene cola; el *mogut* es hijo de una mujer que ha muerto en el parto o que lo ha perdido tras una gravidez más larga de lo normal. Todos están destinados a combatir, a veces en períodos preestablecidos como las témporas o la noche de Navidad, contra los brujos y los vampiros para deshacer los maleficios o proteger las cosechas. Estos combates son encuentros salvajes entre animales: cerdos, perros, bueyes, caballos, a menudo de colores contrapuestos (negros los brujos, blancos o manchados sus adversarios). Los animales son los espíritus de los contendientes. A veces se trata de animales pequeños: se dice de los *kresniki* que, mientras duermen, el espíritu se les sale por la boca en forma de mosca negra.

También de los brujos (*strigoi*) se dice que nacen con la «camisa»; pero aquello que los envuelve es negro o rojo, mientras que el de los *kresniki* es blanco. En Istria las nodrizas se lo cosen al pequeño *kresniki* bajo la axila; en la isla de Krk (Veglia) se seca y después se mezcla con la comida para que el futuro *kresnik* se lo coma. Más tarde, a los siete años (más raramente a los dieciocho o veintiuno) empiezan las batallas nocturnas. Pero en lo que a ellas se refiere los *kresniki* (como los *benandanti*) deben mantener el secreto.

En Krk se dice que todo pueblo, toda estirpe, están protegidos por un *kresnik* y asediados por un *kudlak* (vampiro). En otros lugares los brujos enemigos son extranjeros: en la isla dálmata de Dugi Otok los italianos; junto a Dubrovnik los venecianos; en Montenegro los turcos o los que vengan de más allá del mar. En general se trata de todo cuanto nos resulta más absolutamente hostil: el muerto descontento, celoso de los vivos, el vampiro (*vukodlak*), que entre los eslavos occidentales confunde sus terroríficos rasgos con los de la bruja.[38] También en Friuli, por lo demás, brujas y brujos, hombres y mujeres de carne y hueso eran oscuramente asimilados a los *malandanti*, es decir, a las ánimas vagabundas de los muertos que no tienen reposo.[39]

9. En el caso de los *benandanti* y de los *kresniki* convergen analogías formales y conexiones históricas. Pero testimonios de origen diverso complican el cuadro. De entre la multitud de brujas y encantadores que pueblan el folklore húngaro destacan por su singularidad algunas figuras que han sido comparadas a tradiciones orientales verosímilmente antiquísimas. La más importante es el *táltos*. Con este nombre, quizás de origen turco, se designaba a hombres y mujeres procesados por brujería desde finales del siglo XVI.[40] Pero los *táltos* rechazaban decididamente las acusaciones que se les hacían. Una mujer, András Bartha, procesada en Debrecen en 1725, declaró haber sido designada jefe de los *táltos* por el propio Dios, porque es él quien forma los *táltos* cuando están todavía en el vientre de su madre y después los toma bajo sus propias alas y los hace volar por el cielo como pájaros para combatir «por el dominio del cielo» contra brujas y brujos.[41] Gran cantidad de testimonios posteriores, recogidos casi hasta nuestros días, confirman, enriqueciéndola, esta contraposición fundamental. Y también modificándola: las mujeres *táltos* se van haciendo cada vez más escasas. Los *táltos* son mayoritariamente hombres, caracterizados desde su nacimiento por alguna particularidad física, como haber nacido con dientes, con seis dedos en una mano o, más raramente, con la «camisa».[42] De pequeños son silenciosos, melancólicos, fortísimos, hambrientos de leche (después, de mayores, de queso y huevos). A cierta edad (generalmente a los siete años, a veces a los trece) tienen una aparición: un *táltos* más viejo, en forma de animal (casi siempre un garañón o un toro). Se inicia una lucha entre los dos; si el joven sucumbe, sigue siendo *táltos* sólo a medias; si vence, se convierte en un *táltos* completo y verdadero. En algunas localidades se dice que los *táltos* hombres inician a las muchachas (entiéndase vírgenes)

y viceversa. Generalmente la iniciación viene precedida por un «sueño» que dura tres días; se dice que en este período el futuro *táltos* «se esconde». A veces sueña que lo despedazan, o supera pruebas extraordinarias, como subirse a un árbol altísimo. Los *táltos* combaten periódicamente (tres veces al año, o una cada siete años, etc.) en forma de garañones, de toros o de lenguas de fuego. Normalmente combaten entre sí; más raramente, con brujas y brujos, a veces de origen extranjero, por ejemplo turcos o alemanes, transformados éstos también en animales o en lenguas de fuego pero de otro color. Antes de convertirse en animal el *táltos* es invadido por una especie de calor y balbucea palabras inconexas, entrando en contacto con el mundo de los espíritus. Frecuentemente la batalla tiene lugar entre las nubes y es acompañada por tormentas; el que gana asegura a su propio grupo cosechas abundantes para siete años, o para el año siguiente. Por eso, cuando hay sequía, los campesinos llevan dinero y comida a los *táltos* para que hagan llover. Por su parte, los *táltos* quitan a los campesinos leche y queso, amenazándolos con desencadenar una tempestad o jactándose de sus propias proezas: descubrir tesoros escondidos, curar a los que son objeto de una maldición, identificar a las brujas presentes en el pueblo batiendo un tambor (o, alternativamente, un cedazo). Pero la suya es una profesión que no han escogido: no pueden resistirse a la llamada. Después de algún tiempo (a los quince años, según un testimonio, pero a menudo mucho más tarde) abandonan sus actividades.

También de este cuadro esquemático emerge claramente la analogía entre *táltos* y *benandanti*. En ambos casos encontramos la iniciación o llamada a la actividad de un adepto más viejo, las transformaciones en animales, la lucha por la fertilidad, la capacidad de descubrir a las brujas y de curar a las víctimas de los maleficios, la conciencia de la ineluctabilidad de su extraordinaria misión y su justificación en términos incluso religiosos.[43] En tanto que partícipes de esta analogía, los *kresniki* parecen configurarse formalmente, además de geográficamente, como un término intermedio: por ejemplo, nacen con la «camisa» como los *benandanti*, pero, al igual que los *táltos*, luchan en forma de animales contra otros *kresniki* transformados a su vez en animales.[44] Pero esta innegable compatibilidad formal de la serie contrasta con la heterogeneidad de los fenómenos en ella incluidos, de este modo, los *táltos* húngaros nos llevan, sin duda, fuera del ámbito lingüístico, indoeuropeo.

10. Ámbito en el que, sin embargo, entran plenamente los osetas, como reconoció a principios del siglo XIX, viajando por las montañas del Cáucaso septentrional, el orientalista Julius Klaproth. De estos lejanísimos descendientes de los escitas de la antigüedad, de los alanos y de los osolanos de la Edad Media, Klaproth estudió sobre todo la lengua, identificando su pertenencia al tronco iraní; pero también se interesó por su religión, a la que calificó de «extraña mezcla de cristianismo y de antiguas supersticiones».[45] Describe su intensa devoción por el profeta Elías, a quien consideran su máximo protector.[46] Sacrifican cabras en las cuevas a él consagradas, y

se comen la carne, luego de lo cual extienden la piel bajo un gran árbol y la veneran, particularmente en el día festivo del profeta, a fin de que se digne apartar el granizo y les otorgue abundantes cosechas. En estas cuevas se reúnen con frecuencia los osetas para embriagarse con el humo del *rhododendron caucasicum*, que los hace caer dormidos; los sueños que se tienen en estas circunstancias son considerados presagios. No obstante, tienen augures profesionales, quienes viven en las rocas sagradas y predicen el futuro a cambio de dones. «Entre ellos —observó Klaproth— hay también viejos y viejas que en la noche de san Silvestre caen en una especie de éxtasis, quedándose en el suelo inmóviles, como si durmieran. Cuando se despiertan, dicen que han visto las ánimas de los muertos, unas veces en un gran pantano, otras cabalgando sobre cerdos, perros o machos cabríos. Si ven un ánima que recoge el grano en el campo y lo lleva al pueblo, la consideran auspicio de una cosecha abundante.»[47]

Las investigaciones llevadas a cabo a finales del siglo XIX por los folkloristas rusos han confirmado y enriquecido este testimonio. En el período comprendido entre Navidad y fin de año, afirman los osetas, algunos individuos, abandonando el cuerpo inmerso en el sueño, van en espíritu al país de los muertos. Éste es un gran prado, llamado *burku* en el dialecto digor y *kurys* en el dialecto iron; los que tienen la capacidad de acudir allí son llamados respectivamente *burkudzäutä* y *kurysdzäutä*. Para llegar al prado de los muertos se sirven de las más extrañas cabalgaduras: palomas, caballos, moscas, perros, niños, hoces, escobas, bancos, morteros. Las ánimas que han hecho el viaje muchas veces disponen ya del vehículo necesario; las inexpertas se lo roban al vecino. Por eso, cuando llega la Navidad, los osetas hacen solemnes plegarias a Uazilla (es decir, Elías) para que proteja a niños, caballos, perros y objetos domésticos de las incursiones y latrocinios de «gente astuta e impura», contra la cual invocan la maldición del profeta. Cuando llegan al gran prado, las ánimas inexpertas se dejan atraer por el perfume de las flores y los frutos de que está lleno, de este modo, cogen incautamente una rosa roja que produce tos, una rosa blanca que produce resfriados, una gran manzana colorada que produce fiebre, y así sucesivamente. Las ánimas más expertas, por el contrario, se hacen con las semillas de cereal y de los árboles frutales que da la tierra, promesa de una rica recolección. Mientras huyen con su botín, las ánimas son perseguidas por los muertos, que intentan alcanzarlas a flechazos; la caza sólo acaba a la entrada del pueblo. Las flechas no provocan heridas, pero son magia negra imposible de curar; algunos de los *burkudzäutä* llegan incólumes; otros mueren tras largos sufrimientos. El que trae del mundo de los muertos las semillas de los frutos de la tierra cuenta su gesta a sus paisanos, quienes le expresan su agradecimiento. A las ánimas que han traído la desgracia les caen las maldiciones de quienes sufren de fiebre o de tos.[48]

11. Otras poblaciones vecinas de los osetas compartían, al parecer, creencias análogas. En el año 1666, el día vigésimo del décimo mes (según

el calendario gregoriano, el 28 de abril) el geógrafo y viajero turco Evliyâ Çelebi se encontraba en un pueblo circasiano. Por los habitantes del lugar supo que aquella noche era la de los *Kara-Kondjolos* (vampiros). Como contó más tarde, había salido del campamento con otras ochenta personas. De repente vio aparecer a los brujos de los abkhazi, los cuales atravesaban el cielo volando a horcajadas de árboles arrancados, cacharros de barro, ruedas de carro, palas de horno, etc. Por la parte opuesta repentinamente levantaron el vuelo cientos de brujos (*uyuz*) circasianos, con el cabello en desorden, rechinando los dientes, emitiendo rayos por los ojos, por la nariz, por las orejas, por la boca. Cabalgaban barcas de pesca, caballos muertos, bueyes, camellos enormes; agitaban serpientes, dragones, cabezas de oso, de caballo y de camello. La batalla duró seis horas. En un momento dado empezaron a caer del cielo pedazos de cabalgaduras, espantando a los caballos. Siete brujos circasianos y siete brujos abkhazi habían caído al suelo luchando e intentando sorberse la sangre. Los habitantes del pueblo habían acudido en ayuda de sus campeones, hostigando al enemigo. Al cantar el gallo los contendientes se separaron, haciéndose invisibles. El terreno estaba sembrado de cadáveres, de objetos, de animales muertos. Anteriormente Evliyâ no había prestado crédito a estas historias. Ahora tenía que creérselo: la batalla había tenido lugar de verdad, como podían confirmarlo el millar de soldados que asistieran a la escena. Los circasianos juraron que desde hacía cuarenta o cincuenta años no habían visto nada parecido. Normalmente los combatientes eran cinco o diez, quienes, después de haberse enfrentado en tierra, levantaban al vuelo.[49]

También los *kresniki* balcánicos y los licántropos de Livonia luchaban periódicamente, como se recordará, contra brujos extranjeros. Y las cabalgaduras aéreas que Evliyâ, en su enfático y estupefacto relato, atribuye a los brujos abkhazi, son más o menos idénticas a las de los *burkudzäutä* osetas (y no a las de sus adversarios, como cabría esperar).[50] Todavía no podemos afirmar que para los circasianos lo que estaba en juego en la batalla entre brujos fuera la abundancia de la cosecha. Limitémonos, de momento, por prudencia, a la documentación oseta; las semejanzas con los fenómenos que estamos investigando saltan a los ojos. El éxtasis; el vuelo hacia el mundo de los muertos a lomos de animales (a los que se añaden, aquí, niños y utensilios domésticos); la lucha con los muertos (en otros sitios, identificados con los brujos) para hacerse con las semillas de la fertilidad, todo asimila claramente a los *burkudzäutä* osetas con los *benandanti* de Friuli, con los licántropos bálticos como Thiess, con los *kresniki* balcánicos, con los *táltos* húngaros. En un caso, por lo menos, esta analogía estructural llega a incluir también coincidencias superficiales. Un joven boyero de Friuli, Menichino da Latisana, procesado en 1591, contó que hacía algunos años, en una noche de invierno durante las témporas, había soñado que salía con los *benandanti* (un sueño destinado a repetirse desde entonces tres veces al año): «Y tenía miedo, y me parecía andar por un prado ancho, largo y hermoso, y notaba buenos olores, y me parecía que había muchísimas flores y rosas...». Allí, en medio del perfume de las rosas —no llegaba a verlas, pues todo estaba

envuelto en humo— había combatido con las brujas, venciéndolas y logrando una buena cosecha.

Este prado era el «prado de Josafat», dijo Menichino: el prado de los muertos colmado de rosas, donde las ánimas de los *burkudzäutä* caían en éxtasis. También, según Menichino, sólo era posible llegar a él en un estado de muerte temporal: «Si alguien hubiera dado la vuelta a nuestros cuerpos mientras estábamos fuera... estaríamos muertos».[51]

12. Las experiencias extáticas de los *burkudzäutä* también figuran en la epopeya oseta de los narti. Uno de los héroes de este ciclo legendario, Soslan, va al país de los muertos. Es una llanura en que crecen todos los cereales del mundo, cultivados o silvestres. A la ribera de un río hay muchachas que bailan la danza de los narti. Ante él, mesas repletas de alimentos exquisitos. Soslan consigue por poco escapar de este lugar de delicias: los diablos (que aquí sustituyen a los muertos), instigados por su antagonista, Syrdon, lo persiguen lanzándole flechas encendidas.[52] Así pues, también en el Cáucaso, como en Occidente, el tema del viaje al mundo de los muertos alimentó al mismo tiempo los éxtasis de algunos individuos predestinados y una serie de composiciones poéticas.[53] Quizás no se trate de una coincidencia. Se ha supuesto que los singulares paralelismos entre la epopeya oseta y la epopeya celta (reelaborada en las obras literarias del ciclo artúrico) presupondrían relaciones históricas precisas.[54]

Pero de todo esto trataremos más adelante. Primero es preciso examinar más de cerca la serie que hemos construido.

13. El único elemento común a todos los componentes de la serie es la capacidad de caer periódicamente en éxtasis. Incluso tras los relatos del viejo Thiess parece razonable suponer una experiencia extática (si bien a lo largo del siglo XVII es más frecuentemente atribuida a los licántropos).[55] Durante el éxtasis, todos los personajes considerados combaten por la fertilidad de los campos; sólo entre los *táltos* este tema es de menor relevancia.[56] Todos, a excepción de los *burkudzäutä*, están predestinados al éxtasis por alguna señal física (haber nacido con la «camisa», con dientes, con seis dedos en una mano, con cola) o por alguna circunstancia ligada a su nacimiento (la madre muere en el parto, una gravidez excepcionalmente larga). Entre todos (y también aquí con excepción de los *burkudzäutä*) parecen ser mayoría los hombres. En los casos de *benandanti*, *kresniki* y *táltos* el inicio de la vocación llega a una edad variable, entre los siete y los veintiocho años. A los *benandanti* y a los *táltos* les anuncia la vocación otro miembro de la secta, en forma, respectivamente, de espíritu y de animal. El éxtasis va acompañado de la salida del alma en forma de animales pequeños (ratones o moscas para *benandanti* y *kresniki*); o de la transformación en animales más grandes (cerdos, perros, bueyes y caballos para los *kresniki*; pájaros, toros, garañones para los *táltos*; lobos o, excepcionalmente, perros, asnos, caballos para los licántropos);[57] de un viaje a lomos de animales (perros, liebres, cerdos, gallos para los *benandanti*; perros, palomas,

caballos, moscas para los *burkudzäutä*); de un viaje a horcajadas de un niño o de objetos varios (bancos, morteros, hoces para los *burkudzäutä*); de una transformación en lenguas de fuego (*táltos*) o en humo (*benandanti*). El sueño extático coincide con una cadencia temporal, unas veces precisa, como las cuatro témporas (*benandanti, kresniki*) o los doce días (licántropos, *burkudzäutä*), otras veces más genérica, como tres veces al año o una vez cada siete años (*táltos*).[58] Los enemigos de la fertilidad de los campos, contra quienes se libra la batalla, son, para los *kresniki* y los *táltos*, los *kresniki* y los *táltos* de otra comunidad o de otro pueblo; para los *benandanti*, los *kresniki* y los licántropos (estos últimos precisan que sus adversarios sean transformados en mariposas), las brujas y los brujos; para los *burkudzäutä*, los muertos.

Todas estas noticias provienen, de modo más o menos directo, de los propios protagonistas de estos cultos extáticos: *benandanti, kresniki, táltos, burkudzäutä*. Hemos visto que se presentaban como figuras benéficas, depositarias de un poder extraordinario. Pero a ojos de la comunidad circunstante este poder era intrínsecamente ambiguo, dispuesto a transformarse en su contrario. La creencia de que los *burkudzäutä*, por descuido, pudieran traer de sus viajes nocturnos, en vez de prosperidad, enfermedades, saca a la luz una ambivalencia simbólica que probablemente caracterizaba también el comportamiento diurno de estos personajes. Los *benandanti* atraían el resentimiento y la hostilidad cuando pretendían identificar a las brujas del vecindario; los *táltos* chantajeaban a los campesinos, amenazándoles con desencadenar tempestades.

14. La serie de que estamos hablando podría compararse a una condensación de energía distribuida de manera desigual más que a un objeto de contornos bien delimitados. Y sin embargo es cierto que cada componente de la serie está caracterizado por la presencia simultánea de algunos elementos o rasgos distintivos: *a*) las batallas periódicas *b*) combatidas en éxtasis *c*) por la fertilidad *d*) contra brujas y brujos (o sus contrafiguras, los muertos).[59] Alrededor de este sólido núcleo giran otros componentes, cuya presencia es fluctuante, aleatoria: unas veces están ausentes, otras veces están presentes de forma atenuada. Sus superposiciones y sus cruces dan a las figuras que componen la serie (*benandanti, táltos*, etc.) un aire de familia.[60] De aquí procede la tentación casi irresistible de integrar por vía analógica una documentación que en otros casos muestra lagunas. En Rumania, por ejemplo, se dice que los *strigoi* (brujos) nacen con la «camisa» (o, alternativamente, con cola); cuando se hacen adultos se la ponen encima y se vuelven invisibles. Transformados en animales o montando un caballo, una escoba o una barrica, van en espíritu hacia un prado en el fin del mundo («en el fin del mar», decía el viejo Thiess), donde no crece la hierba. Allí recuperan su forma humana y combaten con bastones, hoces y hachas. Tras haber luchado toda la noche, se reconcilian. A pesar de la ausencia de referencias a la lucha por la fertilidad, la contigüidad con la serie de que estamos hablando se muestra cercanísima.[61]

Una vez más entrevemos una relación de proximidad morfológica más compleja. En diversas partes de Córcega (el Sartenais y los montes de alrededor, el Niolo) se dice que determinadas personas a las que se llama *mazzeri*, o *lanceri, culpatori, culpamorti, accaciatori* o *tumbatori*, durante el sueño suelen vagar en espíritu, a solas o en grupo, por el campo, y sobre todo en las cercanías de cursos de agua, a la que, sin embargo, temen. Pueden ser tanto hombres como mujeres; pero los hombres tienen un poder mayor. Lanzados por una fuerza irresistible, atacan a los animales (jabalíes, cerdos, pero también perros y demás) matándolos: los hombres a tiros, o a bastonazos o cuchilladas; las mujeres despedazándolos con los dientes. En el animal muerto los *mazzeri* reconocen por un momento, dándole vuelta al hocico, un rostro humano: el rostro de un paisano, tal vez el de un familiar. Éste está destinado a morir en breve plazo. Los *mazzeri* (por lo general se trata de personas imperfectamente bautizadas) son mensajeros de muerte, instrumentos inocentes del destino. Unos cumplen su función con alegría; otros con resignación; y aun los hay que piden perdón a los curas por las muertes perpetradas en sueños. Pero no se agota aquí la actividad onírica de los *mazzeri*. En cierta localidad se cree que una vez al año, generalmente en la noche del 31 de julio al 1 de agosto, los *mazzeri* de los pueblos vecinos combaten entre sí. Se trata de comunidades separadas por obstáculos geográficos (una colina, por ejemplo) o por diferencias étnicas. En estas batallas se utilizan armas normales; solamente en un sitio (Soccia) los contendientes utilizan ramas de asfódelo, la planta que según los antiguos crecía en los prados del más allá. La comunidad de que forman parte los *mazzeri* vencidos tendrá, en el curso del año siguiente, un mayor número de muertes.[62]

Quizás se pueda seguir la huella de este último motivo en un oscuro pasaje de las confesiones de Florida Basili, una *benandante* interrogada en 1599 por el inquisidor de Aquileia y Concordia: «He fingido —dijo mintiendo— haber nacido vestida, y que me es forzado ir cada jueves por la noche, y que se combate con los brujos sobre la placita de San Christofaro, y que el que lleva el estandarte, allí donde pende el estandarte, muere uno».[63] Es cierto que tanto los *mazzeri*, como los *benandanti*, salen por la noche «en espíritu»; como ellos, al menos en un caso, blanden en sus combates armas vegetales, tanto si se trata de ramas de asfódelo como de hatos de hinojos. Sus adversarios, en vez de brujas y brujos, son (como en los casos de los *kresniki* y de los *táltos*) otros *mazzeri*. Pero en vez de ser cazados por los muertos, como los *burkudzäutä*, los *mazzeri* cazan a los que van a morir.

Ante este bosquejo parcialmente contradictorio podría sentirse la tentación de poner en duda la pertenencia de los *mazzeri* a la serie que hemos trazado. Y sin embargo no parece forzado asimilar los sueños recurrentes de los *mazzeri* a deliquios extáticos, y considerar el objeto de su batalla onírica —infligir a la comunidad adversaria el mayor número posible de muertes en el año siguiente— como una variante formal de la lucha por la fertilidad de los campos. La presencia simultánea de los dos elementos que hemos

identificado como rasgos pertinentes de la serie consentiría entonces dirimir en sentido positivo la duda clasificatoria que hemos formulado.

15. Llegados a este punto, se podría concluir que por lo menos los casos en que falte cualquier referencia al éxtasis y a la lucha por la fertilidad deben ser excluidos del análisis. Pero quizás, como ya sugería el relato del viajero turco Evliyâ *çelebi*, esta decisión no sea del todo pacífica.

En 1587 una comadrona de Monfalcone, Caterina Domenatta, «habiendo parido una mujer un niño con los pies por delante... convenció a su madre de que si no quería que el niño fuera *benandante* o brujo, que lo dejara en un lugar cerca del fuego y que le diera no sé cuántas vueltas alrededor del fuego». Por haber dado este consejo, aprendido de «comadres viejas», Caterina Domenatta fue denunciada al inquisidor de Aquileia y Concordia por parte del párroco del lugar, quien la acusó de ser una «mujer hechicera culpable». Así pues, en aquella zona se creía que nacer con los pies por delante era, como nacer con la «camisa», una particularidad que predestinaba al recién nacido a salir de noche con brujas y brujos.[64] ¿Para seguirlos o para combatirlos? «Para que no vaya al *strighezzo*» (es decir, al aquelarre), dijo Domenatta, haciéndose eco de la ambigua formulación de la denuncia. No está excluido que sus palabras constituyan un documento precoz de la asimilación forzada de los *benandanti* a los brujos, sus adversarios. Pero algunas costumbres vivas hasta no hace mucho en Istria aluden también a una vocación inicialmente indiferenciada de quien tiene la suerte de nacer vestido: en Momiano, la comadrona se asoma a la ventana gritando: «¡Ha nacido un *kresnik*, un *kresnik*, un *kresnik*!», para evitar que el niño llegue a ser un brujo (*fudlak*).[65]

El ritual que consistía en arrimar al niño al fuego y darle vueltas («tres veces», precisó Domenatta) si había nacido con los pies por delante, es al parecer desconocido tanto en Istria como en Friuli.[66] Ahora bien, se encuentra testimoniado a mitad del siglo XVII en la isla de Quíos. Lo describe, con palabras de áspera condena contra semejantes supersticiones, el célebre erudito Leone Allacci, natural de Quíos, donde había pasado su infancia. Los niños nacidos el día de Navidad (pero anteriormente Allacci había hablado del período comprendido entre la vigilia de Navidad y el último día del año) están predestinados a convertirse en *kallikantzaroi*: seres casi bestiales, sometidos a furias periódicas coincidentes con la última semana de diciembre, durante la cual corren desgreñados de un lado a otro sin hallar descanso. Apenas ven a alguien le saltan encima, lo arañan con las uñas (que son larguísimas, porque nunca se las cortan) el rostro y el pecho preguntando: «¿Estopa o plomo?». Si la víctima responde «estopa», deja que se marche; si responde «plomo», es maltratada y abandonada medio muerta en el suelo. Para evitar que un niño se convierta en *kallikantzaros*, continúa Allacci, se lo mete en el fuego agarrándolo por los talones, de modo que se queme la planta de los pies. El niño grita y llora por la quemadura (inmediatamente después se le pone un poco de aceite), pero la gente cree que de este modo se le acortan las uñas y así el futuro *kallikantzaros* se vuelve inofensivo.[67]

Esta conclusión, que no sabemos si era compartida por los habitantes de Quíos o sugerida por Allacci, parece dictada por la voluntad de explicar una costumbre ya entonces considerada incomprensible.[68] Entretanto se han perdido los rastros. Sin embargo, la figura del *kallikantzaros* sigue vivísima en el folklore del Peloponeso y de las islas griegas.[69] Los *kallikantzaroi* son seres monstruosos, negros, peludos, gigantescos o diminutos, generalmente con miembros en parte animalescos: orejas de asno, patas de cabra, cascos equinos. Con frecuencia son ciegos o cojos; casi siempre son machos, provistos de un enorme órgano sexual. Aparecen durante las doce noches entre Navidad y Epifanía, tras haber permanecido bajo tierra todo el año, dedicados a cortar el árbol en que se apoya el mundo; pero jamás lograrán llevar a término su empresa. Vagan espantando a las personas; entran en las casas a comer, y a veces orinan sobre los alimentos; vagan por los pueblos guiados por un jefe cojo, el «gran *kallikantzaros*», montados en gallos o en potros. Es famosa su capacidad para transformarse en cualquier tipo de animales. Son, en suma, seres sobrenaturales; pero también se dice (según una tradición ya registrada, de forma levemente distinta, por Allacci) que los niños nacidos entre Navidad y Epifanía se vuelven *kallikantzaroi*; y una fama análoga rodeaba, o rodea, a los habitantes de la Eubea meridional.

Según una propuesta etimológica que ha despertado muchas objeciones, el término *kallikantzaros* procedería de *kalos-kentauros* (literalmente «bello-centauro»). Los centauros representados como medio hombres y medio caballos eran de hecho, en la antigüedad, solamente una variante equina —los *hippokentauroi*— de una vasta familia mitológica que comprendía también centauros en forma de asno (*onokentauroi*) y, con toda probabilidad, centauros en forma de lobo (*lykokentauroi*). Este último término no está atestiguado; sí lo está, sin embargo (en Mesenia, en la Laconia meridional, en Creta) el término *lykokantzaroi*, como sinónimo de *kallikantzaroi*. Estos últimos serían, pues, como los centauros de que se derivan, figuras nacidas de la creencia remota de que determinados individuos son capaces de transformarse periódicamente en animales.[70]

A esta interpretación se han contrapuesto otras, a veces basadas en propuestas etimológicas más o menos plausibles. Se ha sugerido, por ejemplo, una derivación de *kantharoi* (escarabajo), o una identificación con el ánima de los muertos, pues también a los *kallikantzaroi* se les ofrece comida durante los doce días en que vagabundean.[71] Este último elemento, unido a la particularidad física ligada al nacimiento y a la capacidad de transformarse en animales, parece sugerir una asimilación de los *kallikantzaroi* —seres humanos y míticos al mismo tiempo— a la serie que hemos construido. Tendremos entonces que revisar los criterios que habíamos fijado (*a posteriori*), dado que los *kallikantzaroi* no están asociados ni al éxtasis ni a las batallas por la fertilidad.

16. Los brujos circasianos, los *strigoi* rumanos, los *mazzeri* corsos y, sobre todo, los *kallikantzaroi* griegos nos ponen, pues, ante una alternativa. Excluyéndolos del análisis, nos encontramos ante una serie definida por la

presencia de dos elementos: el éxtasis y las batallas por la fertilidad. Incluyéndolos, vemos perfilarse una serie caracterizada por la superposición y el cruce de una red de semejanzas que tienen en común de vez en cuando una parte de los fenómenos considerados (nunca todos). El primer tipo de clasificación, llamado monotético, se mostrará más riguroso a quienes prefieren (por razones incluso estéticas) una investigación sobre fenómenos de contornos netos. El segundo, llamado politético, alarga la investigación de modo quizás indefinido y en direcciones difícilmente previsibles.[72]

Éste es el criterio que hemos decidido seguir, por motivos que se harán más claros en el curso de la investigación. Desde luego, cualquier clasificación tiene un elemento de arbitrariedad, ya que los criterios que la guían no son datos. Pero no parece contradictorio que esta conciencia nominalista vaya acompañada por la pretensión realista de sacar a la luz, por medio de conexiones puramente formales, relaciones de hecho que han dejado escasas o nulas trazas documentales.[73]

17. La presencia de los *táltos* (así como la más discutible de los brujos circasianos) muestra, como ya se ha dicho, que las batallas empeñadas en éxtasis por la fertilidad no son un rasgo cultural limitado al ámbito lingüístico indoeuropeo. Si intentamos seguir este hilo morfológico, llegamos una vez más a los chamanes. Por lo demás, a ellos han sido comparados de vez en cuando, en el pasado, los *benandanti*, los licántropos, los *táltos* (y, a través de éstos, los *kresniki*), los *burkudzäutä* y los *mazzeri*, pero nunca la serie entera aquí propuesta.[74] Recuérdese que del análisis de las creencias ligadas a la diosa nocturna emergía un fondo chamánico. Esta convergencia confirma los estrechísimos lazos entre las dos versiones del culto extático que estamos reconstruyendo.

El éxtasis ha sido identificado desde hace tiempo como rasgo característico de los chamanes euroasiáticos.[75] A mitades del siglo XVI Peucer describe la salida del estado de catalepsia de los «magos» lapones con estas palabras: «Transcurridas veinticuatro horas, al volver el espíritu, como si estuviera sumido en un profundo sueño, el cuerpo exánime se despierta con un gemido, como si fuera reclamado a la vida desde la muerte en que había caído».[76] Treinta años más tarde, el autor de un testimonio anónimo sobre el *benandante* Toffolo di Buri, pastor en una zona cercana a Monfalcone, adoptó términos completamente similares: «Cuando tiene que ir a combatir le viene un sueño profundísimo, y durmiendo boca arriba se nota que le sale el espíritu al exhalar tres gemidos, como suelen hacer los que mueren».[77] Por una parte y por otra sueño, letargo, catalepsia, explícitamente comparados a estados de muerte temporal, si bien destinados a convertirla en definitiva en el caso de que el espíritu tardase en volver al cuerpo.[78]

Sobre esta analogía se sitúan otras, cada vez más específicas. También los éxtasis de los chamanes euroasiáticos (lapones, samoyedos, tungusos) están poblados de batallas. En estado cataléptico, los hombres luchan con los hombres y las mujeres con las mujeres; sus ánimas se encuentran en forma de animales (generalmente renos) hasta que una sucumbe, provo-

cando la enfermedad y la muerte del chamán perdedor.[79] En la *Historia Norwegiae*, escrita en el siglo XIII, se cuenta cómo el espíritu (*gandus*, literalmente «bastón»), transformado en ballena, de un chamán lapón caído en éxtasis, es herido de muerte por el *gandus* de un chamán hostil, que había adquirido la forma de varas aguzadas.[80] Siguiendo en Laponia, algunas sagas recogidas en la edad contemporánea describen a dos chamanes (*no'aidi*) que se baten en duelo tras haber caído en éxtasis, intentando atraer hacia sí el mayor número posible de renos.[81] ¿Cómo no pensar en las luchas por la prosperidad de las cosechas celebradas en forma de animales por *kresniki* y *táltos*, por el viejo licántropo Thiess; o, cabalgando animales, por los *benandanti* y los *burkudzäutä*? Es inevitable concluir que un mismo esquema mítico ha sido tomado y adaptado en sociedades muy distintas entre sí desde los puntos de vista ecológico, económico y social. En comunidades de pastores nómadas los chamanes caen en éxtasis para obtener renos. Sus colegas de las comunidades agrícolas hacen lo mismo para obtener —según los climas y las latitudes— cebada, trigo o uvas.

Pero estas analogías resultan imperfectas en un punto crucial. La catalepsia de los chamanes euroasiáticos es pública; la de los *benandanti, táltos, kresniki, burkudzäutä* y *mazzeri* es siempre privada. En ocasiones los asisten las mujeres; más raramente, los maridos; pero se trata de casos excepcionales. Ninguno de estos personajes hace de su éxtasis el centro de una ceremonia espectacular como la sesión chamánica.[82] Casi por una especie de compensación, los chamanes euroasiáticos, durante sus catalepsias públicas, combaten en duelos aislados; durante sus catalepsias privadas, sus colegas europeos participan en verdaderas batallas.

18. Esta divergencia se sitúa con gran relevancia sobre un fondo predominantemente homogéneo. Entre los chamanes encontramos, de hecho, gran parte de las características que hemos identificado en los protagonistas de las batallas en éxtasis.[83] En ocasiones la analogía se convierteen verdadera identidad. En algunos sitios de Siberia se llega a ser chamán por vía hereditaria; pero entre los yurak-samoyedos el futuro chamán es designado por una particularidad física: haber nacido con la «camisa», como un *benandanti* o un licántropo eslavo.[84] Más frecuentemente hallamos isomorfismo, o semejanzas de familia. También en el caso de los chamanes el inicio de la vocación llega a una edad variable: generalmente coincide con la madurez sexual, pero a veces es mucho más tardío.[85] La forma en que se manifiesta la vocación frecuentemente va acompañada de desórdenes psicológicos, un fenómeno complejo, que en el pasado algunos observadores europeos simplificaron en sentido patológico, hablando de «histeria ártica».[86] En el ámbito europeo las reacciones individuales parecen más variadas, y van desde la desesperación de la ignota mujer de Friuli que se había dirigido a una hechicera para liberarse de «ver a los muertos», hasta la fiereza que manifestaba el *benandante* Gasparo, que manifestaba al inquisidor su odio por los brujos, pasando por la alegría y los sentimientos de culpa experimentados, según los casos, por los *mazzeri* asesinos en sueños.[87] En una

sociedad cristianizada la posición de estos individuos era inevitablemente más difícil. Pero precisamente porque los contextos culturales son tan profundamente distintos, las semejanzas entre el éxtasis de los chamanes euroasiáticos y los de sus colegas europeos se muestran impresionantes. El ánima de los chamanes, transformada en lobo, oso, reno, pez o incluso a la grupa de un animal (caballo o camello) que en el rito está simbolizado por el tambor, abandona el cuerpo exánime. Tras cierto tiempo, más o menos largo, los chamanes salen de la catalepsia para contar a los espectadores del rito lo que han visto, lo que han aprendido, lo que han hecho en el otro mundo; los «magos» lapones, contó Olaf el Magno, llevaban un anillo o un cuchillo como prueba tangible del viaje realizado (figura 12).[88] En cuanto a los tambores de los chamanes, en muchos casos se ha reconocido en ellos una representación del mundo de los muertos.[89] Pero también los protagonistas del culto extático ampliamente documentado en el continente europeo, se consideraban y eran considerados mediadores o mediadoras entre los viejos y los muertos. En ambos casos las metamorfosis en animales y las cabalgatas a la grupa de animales expresaban simbólicamente el éxtasis: la muerte temporal señalada por la salida, en forma de animal, del ánima del cuerpo.

19. Estos últimos elementos vuelven, aunque de forma distorsionada, en los procesos celebrados en el Valais a principios del siglo XV, y posteriormente en innumerables confesiones de brujas y brujos de un extremo a otro de Europa. El tema de las batallas por la fertilidad, en cambio —aparte de las excepciones ya vistas—, desaparece, o casi. A veces advertimos un eco distorsionado de dicho tema en detalles mínimos. En 1532 tres mujeres —Agnes Callate, Ita Lichtermutt y Dilge Glaserin— fueron procesadas por brujería. Vivían en Pfeffingen, localidad entonces sujeta al obispado de Basilea. Una tras otra, al parecer «sin sufrir presiones o tortura», contaron, casi con las mismas palabras, la siguiente historia. Una primavera, mientras estaban sentadas junto a otra mujer bajo un melocotonero, vieron unos cuervos que les preguntaron qué querían comer. Cerezas, dijo una; pájaros, dijo otra; vino, dijo la tercera. Por eso, explicaron en el curso del proceso, aquel año tendrían muchas cerezas, muchos pájaros y mucho vino. Llegaron tres diablos —sus amantes— trayendo alimentos y vino; todos juntos disfrutaron de un banquete e hicieron el amor; después las mujeres se volvieron a casa a pie. Las actas del proceso están reunidas en una versión evidentemente abreviada y empobrecida.[90] Una vez más la conexión incongruente entre la pregunta formulada por los cuervos y la prosperidad de las cosechas y de la caza parece reflejar temas antiguos, dependientes de un esquema diabólico ya consolidado. Así, cuando llegamos a saber que en otro tiempo y en otro lugar (en 1727, en Nosovski, cerca de Kiev) cierto Semjon Kalleničenko confesó haber nacido vampiro; que sabía distinguir cuáles mujeres eran brujas y cuáles no; que era inmune, en tanto que vampiro, a los ataques de las brujas hasta la edad de catorce años; que había ido al aquelarre, en que participaban las brujas organizadas militarmente;

en este vampiro ucraniano reconocemos a un pariente de los *táltos* húngaros, de los *kresniki* dálmatas y de los *benandanti* de Friuli.[91] Testimonios fragmentarios, lejanos en el tiempo y en el espacio, que testimonian una vez más la profundidad del estrato cultural que hemos intentado sacar a la luz.

IV

Enmascararse de animales

1. Bajo la presión de obispos, predicadores e inquisidores, las creencias sobre las bandas de los muertos, ya consideradas supersticiones más o menos inocuas, fueron forzosamente asimiladas al estereotipo del aquelarre. El halo diabólico que las circundaba empezó a desaparecer tras mediar el siglo XVII, al atenuarse la persecución de la brujería. Sólo entonces empezaron a ser consideradas aquellas creencias con desapego, desde un punto de vista histórico. Al final de su disertación *De exercitu furioso* (1688), el pastor luterano P. C. Hilscher observó que los más antiguos testimonios sobre la procesión de las ánimas se remontaban al período en que el cristianismo, difundido ya por Turungia, Franconia y Suabia, había empezado a corromperse por efecto de los errores introducidos por la Iglesia romana.[1] La superstición continuó a lo largo de todo el siglo XVI; según un informante anónimo de Hilscher —probablemente el pastor de Erfurt—, desde hacía algún tiempo las apariciones se habían ido haciendo mucho más raras. En este punto Hilscher hace mención de una costumbre arraigada en Frankfurt, no sabemos desde cuándo. Cada año se pagaba a algunos jóvenes para que al atardecer llevaran de puerta en puerta un gran carro cubierto de ramaje con acompañamiento de canciones y vaticinios, los cuales, para no cometer errores, les habían sido enseñados por personas expertas. El vulgo, concluía Hilscher, decía que de este modo se celebraba el recuerdo del ejército de Eckhart.[2]

2. Así pues, en la ceremonia de Frankfurt los espectadores reconocían una representación del «ejército furioso»: la compañía de los muertos, en cuya guía se alternaban diversas figuras míticas, entre las que se contaba también, como se recordará, el viejo Eckhart. Su reacción nos permite reconocer un rito en la ceremonia misma. Ciertamente, los jóvenes que por un pago representaban la procesión de los muertos sobre la base de instrucciones ajenas hacen pensar en actores profesionales más que en adeptos de asociaciones secretas juveniles presas de un furor diabólico.[3] Pero lo que para algunos era casi un cañamazo sobre el cual tejer una especie

de representación teatral, para otros formaba parte de un núcleo de recuerdos que podían ser reactivados y transmitidos.

Este ejemplo precoz de redescubrimiento o reinvención de una tradición prueba una vez más que la cultura popular (y sobre todo la urbana) de la Europa preindustrial, era cualquier cosa menos inmóvil.[4] Pero esto sugiere también una reflexión más general. Todo rito (incluidos los nacidos de una *ruptura revolucionaria*) busca su legitimidad en un pasado real o imaginario.[5] Puesto que la invención de un rito se presenta siempre como una reinvención, la aparente artificialidad de la situación descrita por Hilscher nada tiene de excepcional. La institución de un rito —un acontecimiento íntimamente contradictorio, por cuanto el rito por definición se sustrae al flujo temporal— presupone el contraste entre los que se refieren a una tradición, generalmente presentada como inmemorial, y los que son ajenos a ella.

Hilscher no nos dice cuándo se había instituido la ceremonia de Frankfurt, ni en qué período del año tiene lugar, ni quién imparte instrucciones a los jóvenes que la celebran. ¿Se trataba quizás de viejos, que proponían, remitiéndose a una lejana experiencia vivida, costumbres ya caídas en desuso? ¿O, por el contrario, de eruditos que intentaban resucitar, basándose en una competencia libresca, ritos antiguos, verdaderos o imaginarios?

3. Esta última hipótesis no puede ser descartada sin más. En aquel período la relación entre costumbres natalicias o carnavalescas y festividades griegas y romanas había despertado la curiosidad de los estudiosos de la antigüedad alemanes. Casi a la vez que las *Saturnalia* de Praetorius había aparecido en Leipzig en 1670 una docta obra de M. Lipen (Lipenius) titulada *Integra strenarum civilium historia*. Entre los numerosísimos testimonios en ella comentados había un sermón contra la fiesta de las calendas de enero, pronunciado el día de Epifanía del año 400 por Asterio, obispo de Amasea, en Capadocia. Además de la tradición, vigente también en Roma, de intercambiarse regalos a principios de año, Asterio condenaba ásperamente algunos ritos difundidos en su diócesis. Histriones, prestidigitadores y gente del pueblo (*demotai*) se dividían en grupos e iban de puerta en puerta; entre gritos y aplausos auguraban prosperidad a los habitantes de esa casa y exigían dinero; el asedio sólo se levantaba cuando, por agotamiento, los requerimientos de los importunos eran satisfechos. La cuestación duraba hasta el atardecer; en ella participaban también niños, que repartían miel al doble de su precio. En la misma ocasión, sobre un carro similar a los que se ven en el teatro, iba sentado, entre soldados disfrazados de mujer, un soberano ficticio que era burlado y escarnecido.[6] Que las tropas asentadas en la Mesia inferior y en Capadocia tenían la costumbre de nombrar a un rey en el período de las calendas de enero se deduce de las actas de la vida de san Dasio, un soldado romano martirizado en el año 303 en Durostorum, a orillas del mar Negro (hoy Silistria, en Bulgaria), por haberse negado a representar ese papel.[7]

Grupos de jóvenes que una vez al año (no sabemos cuándo) iban de puerta en puerta por la noche cantando canciones y vaticinios: los escarnios

detallados que nos han sido transmitidos por Hilscher permiten entrever una posible semejanza con algunos de los ritos de Capadocia condenados por Asterio. ¿No podría, el carro cubierto de ramaje, ser una alusión al que transportaba al rey de las Saturnales, y la ceremonia de Frankfurt una evocación docta, inspirada por algún estudioso de la antigüedad menos inclinado que Lipenius a condenar moralmente las ceremonias paganas?[8] Lo que induce a descartar esta hipótesis es la reacción de los espectadores. Si el vulgo, como observaba Hilscher (Asterio había hablado de *demotai*), era capaz de descifrar el significado sumario de la ceremonia, ésta no podía estar basada en una serie de referencias eruditas. El carro que acompañaba a la bandada de jóvenes era verosímilmente el de Holda, que aparece también en una descripción del siglo XVI del carnaval de Nuremberg.[9]

4. También en este punto la vaga analogía con los ritos descritos por Asterio puede parecer irrelevante. Pero la cuestión es más compleja de lo que se ha dicho hasta el momento. A diferencia de las tradiciones ligadas a la entronización temporal del rey de las Saturnales, las rondas de cuestación continuaron hasta bien entrado el siglo V. Hasta no hace muchos decenios, en un área vastísima que comprende parte de Europa, Asia Menor y Asia central, turbas de niños y niñas, durante los doce días entre Navidad y Epifanía (más raramente a mitad de la cuaresma), solían ir de casa en casa, frecuentemente enmascarados de caballos u otros animales, cantando letanías y mendigando dulces y pequeñas sumas de dinero. Los improperios y maldiciones que acompañaban a una eventual negativa a la cuestación conservaban la antigua connotación agresiva de la cuestación ya registrada por Asterio. Pero, por regla general, se daba la limosna y los demandantes la saludaban con cantos augurales para los habitantes de la casa. En cualquier caso, la costumbre se ha mantenido hasta nuestros días.[10]

En la turba de chicos y chicas enmascarados que corrían por el pueblo se ha reconocido una representación de la compañía de los muertos, que según la tradición se aparecían con especial frecuencia durante los doce días.[11] Las correrías de los niños de los países de lengua inglesa de este y del otro lado del Atlántico durante la noche de Halloween (31 de octubre) constituyen un ejemplo viviente de una costumbre análoga. El rito aparentemente jocoso de la cuestación induciría la aparición de sentimientos ambivalentes —miedo, sensación de culpabilidad, deseo de obtener favores por medio de la penitencia— ligados a la imagen ambivalente de los muertos.[12] Estas implicaciones psicológicas son conjeturales; pero la identificación de los cuestadores con los muertos parece innegable.[13] Pero queda aún en la sombra una pregunta decisiva: si el significado del rito era siempre compartido explícitamente por sus actores y sus espectadores. En el caso de Frankfurt la conciencia de estos últimos no ofrece lugar a dudas: los jóvenes, no sabemos si cuestadores, que iban de casa en casa cantando canciones augurales (*non sine cantionibus et vaticiniis*, escribía Hilscher) eran explícitamente identificados por el vulgo como la compañía de los muertos.

5. La ceremonia se repetía cada año en Frankfurt; que tuviera lugar en el período de los doce días no es más que una hipótesis. Pero los testimonios, aunque sumarios, son preciosos. Las reacciones del vulgo nos ofrecen un pretexto para reconstruir los rituales correlativos de los mitos explorados hasta el momento. Mitos y ritos siguen refiriéndose a niveles de realidad distintos; su relación, al ser muy estrecha, nunca es especular. Podemos considerarlos lenguajes heterogéneos que se traducen recíprocamente, sin superponerse del todo. Más que de coincidencias hablaremos de isomorfismos más o menos parciales.

Desde los primeros siglos de la era cristiana la fiesta de las calendas de diciembre iba acompañada de ceremonias no atestiguadas anteriormente. En Capadocia, como se colige del sermón pronunciado por Asterio en el año 400, los soldados solían enmascararse de mujer. A travestidos análogos en las mismas circunstancias se refirió, si bien de forma general, Máximo de Turín hacia el año 420; lo mismo hizo, de manera más específica (nuevamente referida a soldados), Cesáreo de Arles un siglo más tarde. Pero se trata de una convergencia aislada; en conjunto, los testimonios sobre los ritos que eran practicados durante las calendas de enero, aun refiriéndose todos a una genérica atmósfera de brujería festiva, presentan divergencias sustanciales. En Occidente, y más exactamente en el ámbito céltico-germánico, encontramos la costumbre de enmascararse de animales y de dejar ofrendas nocturnas de comida destinadas a seres femeninos invisibles en mesas bien provistas. En Oriente encontramos las rondas de cuestaciones de niños y jóvenes y, entre los soldados, la entronización (quizás de origen sirio-fenicio) del efímero rey de las Saturnales.[14]

Esta recapitulación esquemática no arroja mucha luz sobre el significado, o los significados, de estos ritos. Pero intentemos examinarlos de cerca. Según Cesáreo de Arles los campesinos, durante las noches de las calendas, preparaban mesas llenas de comida para tener un año próspero. Ciertamente, la costumbre duró mucho, ya que, quinientos años más tarde, Burcardo de Worms sentía aún la necesidad de condenarla, precisando que en la mesa había tres cuchillos destinados a las Parcas. Hemos visto que estas últimas no eran sino las *Matronae* célticas, desde hacía mucho veneradas como «buenas señoras» (*bonnes dames, bonae dominae*). Junto a la diosa de la prosperidad y de los muertos que las guiaba —Habonde, Satia, Richella—, estas figuras, asociadas a los éxtasis nocturnos, recibían de sus seguidores (o seguidoras) ofrendas de alimento y bebida.[15] Entre los ritos practicados durante las calendas de enero y los cultos extáticos que hemos intentado reconstruir existe, pues, una ligazón, que parece lícito ampliar a otra costumbre difundida en el mismo período. «Ninguna persona sensata lo creería —dice Cesáreo de Arles—, pero hay individuos sanos de mente que se enmascaran de ciervos (*cervulum facientes*); otros se ponen pieles de zorras o cabras, otras se camuflan con máscaras de animales (*alii vestiuntur pellibus pecudum, alii assumunt capita bestiarum*), entusiasmados porque, al adquirir un aspecto bestial, ya no parecen hombres (*gaudentes et exultantes, si taliter se in ferinas species transformaverint,*

ut homines non esse videantur).» Desde mitades del siglo IV encontramos prohibiciones de este tipo, que en vez del ciervo mencionan habitualmente la ternera (*vetula*) y, en un caso, quizás, la yegua (*hinnicula*).[16] En estas transformaciones zoomórficas proponíamos ver una correlación ritual de las metamorfosis en animales vividas en éxtasis, o de las cabalgatas extáticas sobre animales, que constituían una variante. Si se acepta esta hipótesis, la mayor parte de los ritos practicados, tanto en Occidente como en Oriente, durante las calendas de enero, se disponen en un cuadro coherente. Cuestaciones infantiles, mesas preparadas, divinidades nocturnas y disfraces animalescos representaban diversos modos de entrar en relación con los muertos, ambiguos dispensadores de prosperidad, en el período crucial en que el año viejo termina y se inicia el nuevo.[17]

6. Hemos llegado a esta conclusión, todavía provisional, descifrando textos precoces, llenos de lagunas o estereotipados (en cualquier caso, enigmáticos), a través de testimonios mucho más tardíos. Descartar radicalmente esta vía significaría cerrarse de antemano a toda posibilidad de ordenar documentos no sincrónicos en series homogéneas; y, por tanto, cualquier posibilidad de interpretar el pasado.[18] Se ha objetado, sin embargo, que los animales evocados en las mascaradas —el ciervo, la ternera, quizás la yegua— no son mencionados en los testimonios sobre los viajes extáticos tras la divinidad nocturna. Pero esta discordancia es un dato superficial: la variedad de las cabalgaduras asociadas al éxtasis (o, alternativamente, de los animales implicados en las metamorfosis) esconde mitos sustancialmente homogéneos.[19] Mayores dificultades despierta la ampliación del cuadro geográfico ante las cuestaciones infantiles de principios de año, acompañadas de máscaras de animales. El testimonio más antiguo procede de Capadocia; los más recientes cubren, como ya se ha dicho, un área muy vasta y heterogénea, que va desde Francia hasta Asia central pasando por las comunidades griegas, armenias y turcas de Asia Menor. ¿Cómo conciliar esta distribución con el ámbito rigurosamente celta o céltico-germánico del cual surgen los testimonios altomedievales sobre los disfraces animales? Parece posible descartar que se trate de convergencias genéricas. Los disfraces con pieles de cabra, practicados en la península balcánica (Albania, Tesalia, Macedonia, Bulgaria) con ocasión de las pantomimas de fondo erótico y bufonesco celebradas a principios de enero remiten a la costumbre, condenada por Cesáreo de Arles, de llevar en el mismo período pieles de oveja o de cabra (*alii vestiuntur pellibus pecudum*).[20] Las «obscenas deformidades» de los enmascarados de animales —una probable alusión fálica— que Cesáreo añadía a la vergüenza y a la pena (*in quibus quidem sunt quae primum pudenda, aut potius dolenda sunt*), quizás suponían ya el asomo en Occidente, en el siglo IV, de las pantomimas rituales. Todo lo cual invita a proseguir el análisis extendiendo la comparación a la Europa central y oriental.

7. Desde la península balcánica hasta Ucrania las ceremonias que acompañan al final o al inicio del año son celebradas por grupos juveniles de tipo iniciático, compuestos casi siempre por enmascarados, designados con nombres distintos según la zona: *ceăta* en los Cárpatos; *eskari* en la Bulgaria macedonia; *surovaskari* en el este de Bulgaria; *coledari* (de *calendas*) en Servia y en la Bulgaria occidental; *regös* en Hungría; *koljadanti* en Ucrania y así sucesivamente.[21] Los *coledari*, por ejemplo, son solteros o recién casados; en ocasiones son aceptados en el grupo sólo hasta el nacimiento del primer hijo. Se reúnen unas semanas antes de Navidad en presencia de un jefe: en la noche de la vigilia dan vueltas de noche por las calles del pueblo, enmascarados y cantando canciones adecuadas (*colinde*). Auguran riqueza y prosperidad para el ganado; ante las casas donde ha muerto alguien durante el año, entonan cantos fúnebres y dan noticias del difunto. Son compensados con comida y, a veces, con dinero. Los *koljadanti* presentan su petición en tono amenazador; los *eskari*, al parecer, imponen verdaderos tributos. A veces cometen pequeños hurtos, sin que nadie les preste atención. Las dimensiones de este grupo son muy variadas: los *surovaskari* son cuarenta o cincuenta; los *koljadanti* no más de tres o cinco. Todos llevan máscaras; los *surovaskari* tienen grandes alas y sombreros de dos metros de altura. En las procesiones casi siempre figura un animal (cabra o caballo), normalmente representado por varias personas que caminan en fila y cubiertas por una tela.

En cualquier caso estos ritos invernales están relacionados con otros primaverales. Se trata de una tradición que tiene siglos; un testimonio de 1230 informa de que en la Bulgaria macedonia, durante Pentecostés, grupos de jóvenes corrían por los pueblos cantando, haciendo representaciones obscenas y extorsionando a las mujeres.[22] Entre Rumania y Macedonia, los *călușari* desarrollan su actividad entre el 1.º de enero y la Epifanía; en Rumania, con ocasión de Pentecostés (*rusaliile*). En esta oscilación se entrevé una probable correspondencia entre dos calendarios distintos, el lunar y el solar.[23] Correspondencia que es subrayada por las connotaciones funerarias que la fiesta primaveral de las rosas en flor había adquirido ya en tiempos paganos. Como los doce días, también Pentecostés —reencarnación cristiana de la antigua *Rosalia*— es un período consagrado a los muertos.[24] Todas estas figuras pueden ser definidas como lo hemos hecho con los *coledari*: personificaciones de los muertos.[25] A la luz de la documentación de que hemos partido, habrá que precisar personificaciones de los muertos y, al mismo tiempo, mediadores con el más allá. Como los *benandanti*, por ejemplo, los *coledari* o los *regös* dan noticias sobre los difuntos. Todo esto refuerza la conclusión ya formulada, provisionalmente, de que al menos una parte de las costumbres ligadas a las calendas de enero a Pentecostés expresaban en el lenguaje del rito los mitos renovados por los hombres y las mujeres que visitaban periódicamente, en éxtasis, el mundo de los muertos.

8. Una serie de datos convergentes confirma este isomorfismo. En Driskoli, Tesalia, las figuras enmascaradas que recitaban pantomimas entre el 1.° de enero y la Epifanía eran llamadas *karkantzaroi* —uno de los tantos sinónimos con que se denominaba a los *kallikantzaroi*.[26] En este caso la correspondencia entre vida cotidiana (niños nacidos durante los doce días), mito (seres que vagan durante los doce días) y rito (jóvenes encargados de personificar a los seres que vagabundean durante las doce noches) parece perfecta, por más que esté distribuida por un arco de tres siglos (entre principios del siglo XVII y principios del XX y en un área bastante vasta (la isla de Quíos, el Peloponeso, Tesalia). Pero, como se recordará, la pertenencia de los *kallikantzaroi* al grupo de los mediadores con el más allá no había sido demostrada a fondo. Es preciso buscar elementos más probatorios. Y hay una serie de testimonios rumanos que nos los van a proporcionar.

A mediados del siglo XVII el fraile Marco Bandini, arzobispo de Marcianópolis (en la Mesia inferior), de Durostorum y de Tomis (a orillas del mar Negro) describió de modo detallado las extraordinarias proezas de los encantadores y encantadoras de Moldavia.[27] A ellos se dirige la gente para conocer el futuro, para curarse de las enfermedades que los afligen o para encontrar objetos perdidos. Tras haber escogido un espacio apropiado, empiezan a balbucear, a torcer la cabeza, a abrir desmesuradamente ojos y boca, a gesticular, al tiempo que les tiembla todo el cuerpo. A continuación caen al suelo con manos y pies como descoyuntados y permanecen inmóviles, como muertos, durante una hora (a veces durante tres o cuatro). En el momento de volver en sí ofrecen a los espectadores un espectáculo horrendo: primero sus miembros se retuercen como si estuvieran agitados por las Furias infernales; a continuación, al despertar, refieren, como si fueren oráculos, sus propios sueños. No sabemos si esta página está basada en una observación directa; en cualquier caso, la referencia aislada a las Furias clásicas no lo priva de valor etnográfico.[28] Lo que se ha descrito es, sin duda ninguna, un rito: una ceremonia pública que tenía lugar en un sitio específico (*certo... loci spatio*) y quizás también en un tiempo específico, teniendo a hombres y mujeres como actores. Testimonios rumanos mucho más próximos a nosotros indican, sin embargo, una propensión al éxtasis generalmente femenina. En algunos pueblos había mujeres que caían de forma habitual en éxtasis durante Pentecostés (*rusaliile*); al volver en sí decían que habían hablado con Dios, con los santos, con los vivos y los muertos. De una de ellas, que prescribía medicamentos sin cobrar, se decía que desde niña se había vuelto *rusalie* (o, alternativamente, bruja). Ahora bien, los *rusalii* son los espíritus de los muertos (en el ámbito eslavo identificados con divinidades acuáticas femeninas).[29] Más allá de la divergencia del calendario (en Friuli, por ejemplo, los éxtasis se verificaban durante las témporas) encontramos fenómenos que ya nos resultan familiares. También las colegas rumanas de las mujeres *benandanti*, tras haber alcanzado a través del éxtasis un estado de muerte temporal, llevaban a sus clientes noticias del más allá, ganándose, por la posesión de esta virtud, fama de brujas. Lo

mismo sucedía, hasta hace pocos decenios, en un pueblo de Macedonia, Velvendos, donde un grupo de mujeres, que se autodesignaban *angeloudia* o *angeloúdes* (ángeles), daban informaciones sobre las muertes de la comunidad afirmando haberlas sabido, durante un éxtasis, por los ángeles. En este caso las reuniones tenían lugar en secreto y generalmente de noche.[30] En Duboka, por el contrario, un pueblo de montaña del este de Servia, en los confines con Rumania, los éxtasis eran (y quizás lo son todavía) públicos, como el descrito por Bandini hace tres siglos. Durante Pentecostés mujeres jóvenes y ancianas caen en estado cataléptico, rodeadas por un grupo de hombres que bailan una danza frenética; su jefe, teniendo en la mano un cuchillo adornado con ajos, manzanilla y otras plantas medicinales, arroja a la cara de las mujeres exánimes, para despertarlas, agua de río mezclada con jugo de hierbas trituradas.[31] El rito está estrechamente ligado a los muertos: personas muertas hace poco tiempo son indirectamente evocadas, mostrando regalos a ellas destinados y haciendo sonar su música favorita.[32]

En el rito de Duboka toman parte, junto a tres *kraljevi*, tres *kralijce*, es decir, 'reinas'; es un grupo femenino que está presente en la Servia oriental y en el Banato servio.[33] Todo ello se alterna con un grupo masculino análogo rumano: los *călușari*, cuyos ritos han sido comparados a los de Duboka.[34] La de los *călușari* es, de entre todas las asociaciones juveniles balcánicas, la única que permite profundizar, no sólo por el camino de las conjeturas, en las creencias de fondo de los ritos estacionales. La múltiple actividad de los *călușari* —danzas, pantomimas, curaciones, desfiles con espadas y banderas— se desarrolla bajo la protección de una emperatriz mítica, a la cual rinden homenaje. Se llama Irodeasa, o Arada, o Doamna Zînelor, «la señora de las hadas (*zîne*)». Son los mismos nombres con que los autores de los penitenciales altomedievales, seguidos por obispos e inquisidores, habían designado a la divinidad nocturna que en Occidente guiaba a la compañía de los difuntos: Herodíades y Diana.[35] Que fórmulas idénticas, elaboradas por la cultura de los clérigos, circulasen durante siglos por gran parte de Europa es bastante obvio. Menos obvia es la profunda unidad de los comportamientos y creencias que aquellas fórmulas se esforzaban por interpretar. El escurridizo nexo entre los tumultuosos ritos estacionales y los mitos vividos en la inmovilidad del éxtasis ha dejado un rastro irrefutable en la documentación rumana.

9. El parentesco entre Irodeasa, Arada, Doamna Zînelor y las diosas nocturnas rastreadas por la Europa céltica parece evidente. Tales términos indican que la doble traducción, escritural y pagana, sugerida por el clero, acabó siendo introyectada por los laicos, hasta el punto de suprimir el nombre, o los nombres, de la divinidad local. Ésta ha sido identificada hipotéticamente con una divinidad autóctona daco-gética,[36] pero los datos recogidos hasta el momento hacen suponer una procedencia más remota. En cualquier caso, la asimilación de un elemento léxico no debe llamar a engaño, ya que la ofensiva de la Iglesia ortodoxa contra las supersticiones

fue más débil que la lanzada en Occidente por la Iglesia romana.[37] Esto explica, de modo verosímil, la prolongada vitalidad de ritos que en otros lugares habían sido suprimidos o introyectados en la soledad de un éxtasis privado.

De Moldavia, donde, como se recordará, Marco Bandini había registrado a mediados del siglo XVII la presencia de encantadores y encantadoras capaces de caer en éxtasis, proviene el primer, y casi contemporáneo, testimonio sobre los *călușari*. Al describir la región, el príncipe Cantemir habló de lo que él denominaba *caluczenii*, de sus ritos, de las creencias que los circundaban. Se reunían en grupos de siete, nueve u once; se disfrazaban de mujer, fingiendo voz femenina; se tapaban el rostro con vendas blancas; saltaban como si volasen, con las espadas desnudas; curaban a los enfermos; si mataban a alguien no eran castigados.[38] Una impunidad idéntica, circunscrita a los pequeños hurtos, se les garantiza incluso actualmente, como se ha dicho, a los grupos de jóvenes en quienes hemos reconocido una transposición ritual de los muertos que vagan: entidades hostiles y al mismo tiempo benéficas, portadoras de prosperidad y de carestías. Se trata de una analogía reveladora. Según Cantemir, los *caluczenii* debían desarrollar durante nueve años las obligaciones rituales a ellos confiadas; si no lo hacían, eran perseguidos por los espíritus (*frumosi*). La documentación posterior habla, sin embargo, de míticos seres femeninos (*rusalii*) que vagan de noche durante Pentecostés (*rusaliile*); para defenderse de ellas los *călușari* dan vueltas durante el mismo período por el pueblo llevando consigo ajo y ajenjo. Pero quien es golpeado por las *rusalii* empieza a saltar y a gritar como los *călușari*. Contraposición e identificación se mezclan en una relación ambigua.[39] En el norte de Bulgaria, por lo demás, grupos análogos a los *călușari* son llamados simplemente *russalzi*.[40] Ahora bien, las *rusalii* eran, como se ha dicho, ánimas de los muertos; las *frumosaele*, versión femenina de los *frumosi*, han sido comparados a figuras mortuorias como las *bonae res* o hadas celtas.[41] La diosa que preside los ritos de los *călușari* —Irodeasa, Arada, Doamna Zînelor— era, como su contrafigura occidental, una diosa de los muertos.

10. En los textos de procedencia celta sobre las mascaradas animales de las calendas de enero no se habla nunca de mujeres, un silencio que en este caso tiene valor probatorio, porque su participación habría subrayado, a ojos de los clérigos, el carácter escandaloso de aquellas costumbres. Ignoramos si en ellas participaban grupos organizados de jóvenes, semejantes a los que aparecen en los ritos estacionales balcánicos y eslavos. Se trata casi siempre de grupos de varones, todo lo más vestidos de mujeres, como los *caluczenii* de Moldavia. Las *bralijce* servo-croatas, grupos de mujeres siempre en número par, vestidas de hombres, armadas con espadas, asociadas al Pentecostés (como los *călușari*, cuyas características parecen reproducir de forma simétrica e inversa) parecen, por el contrario, un caso totalmente excepcional.[42] Es imposible decir si esto nos devuelve a un estadio más antiguo en que tanto hombres como mujeres participaban en la esfera

pública del rito, negando cada uno simbólicamente la propia identidad sexual.

En la experiencia privada del éxtasis hemos visto cómo se delineaba una especialización sexual tendencial: por un lado los cortejos, mayoritariamente femeninos, que van tras la divinidad nocturna; por el otro, las escuadras, generalmente masculinas, empeñadas en la batalla por la fertilidad. Este último elemento está presente entre los *căluşari* de manera a fin de cuentas episódica; pero una comparación con los *benandanti* masculinos hace surgir una serie de correspondencias parciales, aunque claras.[43] Ambos se configuran como curanderos especializados en los maleficios provocados, respectivamente, por las *rusalii* y por las brujas. Ambos están obligados durante un número de años variable pero definido, que generalmente coincide con la juventud, a participar (materialmente los primeros, «en espíritu» los segundos) en ritos colectivos mantenidos en secreto. Las sociedades (respectivamente ritual y mítica) de que entran a formar parte son en ambos casos asociaciones de tipo iniciático, organizadas de forma militar y guiadas por un jefe, provistas de banderas, de instrumentos musicales y de armas vegetales: ajo y ajenjo para unos, hatos de hinojos para los otros. El disfraz animalesco de los *căluşari* puede ser considerado una correspondencia real de las imaginarias metamorfosis zoomórficas (o de las cabalgatas aéreas a lomos de animales) descritas por los *benandanti*. Como su nombre indica, los *căluşari* (es decir, «caballitos») llevan crines equinas o un bastón adornado con una cabeza de caballo; antiguamente iban acompañados por un danzarín enmascarado de ciervo o de lobo.[44] Los altísimos saltos que daban en sus danzas imitaban tanto el vuelo de las *rusalii* como los saltos de los caballos. De hecho, la sociedad de los *căluşari* está modelada sobre la sociedad mítica constituida por los *sântoaderi*, los caballeros provistos de cola y cascos de caballo que, durante la semana de Carnaval, con ocasión de la fiesta de san Teodoro (un santo asociado a los muertos), vagan amenazadores de noche por las calles de la población, arrastrando cadenas y tocando el tambor.[45] Una homología subterránea une a *rusalii* y *sântoaderi*: se dice que durante otra fiesta de san Teodoro, veinticuatro días después de la Pascua, sus bandas se encuentran, juegan juntas y finalmente se intercambian un manojo de melisa de los bosques (*todoruse*).[46] *Căluşari* y *benandanti*, para protegerse los unos de *rusalii* y *sântoaderi* y los otros de brujas y brujos, buscaban, a través de las vías divergentes del rito y del mito (los disfraces animalescos, las metamorfosis zoomórficas), identificarse con sus propios adversarios transformándose en espíritus, pasando a ser, de modo temporal, muertos. A la misma conclusión, como se recordará, habíamos llegado cuando, analizando otros casos de grupos míticos sectarios —licántrops, *táltos*— basados en una transformación periódica en animales destinada a repetirse un número definido, aunque variable, de años. En todos estos casos lo que hace posible la identificación con los muertos es una iniciación, real o simbólica; porque la iniciación es siempre, simbólicamente, una muerte.

11. La presencia de una dimensión iniciática explica probablemente el aura mortuoria que circunda, en sociedades dispares, los comportamientos de grupos de jóvenes, unas veces asociados en forma de violencia ritual, otras en organizaciones guerreras. Los testimonios más antiguos de un rito como el *charivari*, dedicado a controlar las costumbres (sobre todo sexuales) del pueblo, identificaban a la bandada tumultuosa de los jóvenes enmascarados con la compañía de los muertos, guiada por seres míticos como Hennequin.[47] A ojos de los actores y los espectadores, los excesos de la banda juvenil deberían conservar largamente estas connotaciones simbólicas.[48] Éstas explican, muy probablemente, el derecho al hurto tácitamente reconocido, en el Löschental suizo, al grupo de los *Schurtendiebe* (literalmente, «ladrones con sayas cortas»), que durante el Carnaval salen del bosque hacia el pueblo para saquear, con el rostro enmascarado, el cuerpo envuelto en pieles de zorra y la cintura adornada con cencerros de vaca.[49] Fenómenos similares estaban presentes también en las sociedades antiguas: basta con pensar en las pruebas (hurtos, homicidios de ilotas encontrados al azar) que los componentes de un grupo de carácter iniciático como la *kryptia* espartana debían afrontar tras un período de aislamiento pasado en lugares silvestres fuera de la ciudad.[50] Los focenses (cuentan Heródoto y Pausanias) marchaban de noche contra los tesalios, con el rostro y las armas cubiertas de yeso; los arios, a quienes Tácito comparaba con un ejército de muertos (*exercitus feralis*) porque entraban en combate con los escudos y los rostros tiznados de negro para producir terror a sus enemigos, han sido comparados a grupos iniciáticos.[51] El estado de furor guerrero y las metamorfosis en animales feroces descritos por las sagas islandesas, hacían de los *berserkir* (literalmente, «saya de oso») una encarnación viviente de la compañía de los muertos guiada por su jefe, Odín.[52] En todos estos casos se entrevé una actitud agresiva asociada a una identificación con la compañía de los muertos. Nos hallamos lejos, en apariencia, de la violencia jocosa de las cuestaciones infantiles, aunque la matriz mítica es la misma.

12. Hemos visto que en las ceremonias de los *căluşari* faltan ecos precisos de las dramáticas luchas en éxtasis de los *benandanti*. Ciertamente, la atmósfera de violencia, no siempre (o no solamente) jocosa en que se desarrollaban los ritos de estos grupos de jóvenes tenía aspectos vagamente rituales. Los *koledari* eslovenos y los *eskari* de la Bulgaria macedónica, sobre todo, estaban animados por una fortísima hostilidad frente a sus colegas procedentes de los pueblos vecinos. Cuando se encontraban dos grupos de *eskari*, estallaban riñas sangrientas, en ocasiones mortales, pero si tenían lugar el 1.° de enero, estaban rodeadas de una impunidad total, similar a la que circunda todavía hoy a las infracciones mínimas o menores, como hurtos o chistes maliciosos, cometidos por el cortejo de los jóvenes cuestadores.[53] Pero estas formas de hostilidad territorial, a diferencia de las vividas en éxtasis o en sueños por los *kresniki* dálmatas, nunca resultan asociadas simbólicamente al incremento del bienestar material de la comunidad.

13. Este último constituía, sin embargo, el objetivo declarado de un rito practicado a principios del siglo XVI, no sabemos desde cuándo, en algunos valles alpinos. En una obrilla histórica y geográfica sobre los Grisones (*Die uralt warhafftig Alpisch Rhetia*), publicada en 1538 en Basilea, el erudito suizo Gilg Tschudi incluyó la descripción de una ceremonia que se celebraba cada año en localidades como Ilanz y Lugnitz: grupos de hombres enmascarados llamados *Stopfer* (literalmente, «punzadores»), armados de gruesos bastones, rondaban de un pueblo a otro dando saltos altísimos y embistiendo violentamente. El reformador Durich Chiampel, que había asistido a la misma ceremonia en Surselva, unos años más tarde recogió la página de Tschudi precisando que los *punchiadurs* (así eran designados en lengua romanche) se reunían, en virtud de una costumbre «casi hereditaria», sobre todo durante las fiestas religiosas (*in bacchanalibus quae vocantur sacris*). Los dos testimonios concordaban en lo que se refiere al objetivo de la ceremonia: procurarse una cosecha de trigo más abundante. Una superstición, comentaba Tschudi; necedades paganas, se hacía eco Chiampel. Sus testimonios acordes no dejan lugar a dudas: nos hallamos ante un rito de fertilidad, indicado como tal de viva voz por los actores o los espectadores del mismo. La diferencia, perfectamente reconocible, entre su interpretación y las de los observadores hostiles que la registraron, excluye la posibilidad de deformaciones. Los seguidores del culto insolente de los *punchiadurs*, observó Chiampel, decían con toda seriedad (*omnino serio asserentes*) que al final de la ceremonia uno de los participantes siempre faltaba. Este participante invisible era, para Chiampel, un demonio.[54]

Pastores protestantes y párrocos católicos intentaron erradicar estos ritos de fertilidad campesinos. En el caso de los *punchiadurs*, la desaparición fue total.[55] Otros más o menos similares fueron transformados en festividades inocuas. En todo el arco que describen los Alpes se han conservado hasta nuestros días ceremonias estacionales celebradas por grupos de hombres enmascarados. Los cencerros que, como refiere Chiampel, colgaban de la espalda de los *punchiadurs*, adornan todavía los trajes de los enmascarados suizos o tiroleses.[56] Hasta el siglo pasado, grupos de Perchte «bellas» y «feas» se enfrentaban en Carnaval, en algunas localidades de Austria y de Baviera; posteriormente sólo se han conservado las «bellas». Su nombre conserva las trazas de antiguos cultos: Perchta (a quienes canonistas e inquisidores identificaban con Diana o Herodíades) era uno de los apelativos de la divinidad nocturna, portadora de prosperidad, a quien las mujeres extáticas rendían homenaje. En Tirol la creencia de que las correrías de Perchta proporcionaban abundancia se ha mantenido durante largo tiempo.[57] En Rumania, como se ha visto, Irodeasa y Doamna Zînelor viven todavía en las ceremonias de los *călușari*.

Es este fondo mítico lo que permite interpretar los escasos datos sobre los *punchiadurs*. En muchas localidades del arco alpino, frecuentemente ligadas a santuarios o a lugares de peregrinación, se ha conservado la costumbre de celebrar determinadas festividades con encuentros jocosos entre grupos de jóvenes, pero estas batallas rituales (porque indudablemente

de eso se trata) se verifican generalmente tras la cosecha, y no antes para propiciar su éxito.[58] Una analogía específica con los ritos de fertilidad practicados por los *punchiadurs* la hallamos en otro sitio: en las batallas por la fertilidad celebradas en éxtasis, en los mismos años, por los *benandanti* de Friuli en la vertiente opuesta de los Alpes.[59] Pero una comparación limitada al arco alpino sería, desde luego insuficiente: los *benandanti* arrastran tras de sí a los *kresniki* balcánicos, a los *táltos* húngaros, a los licántropos bálticos y a los *burkudzäutä* del Cáucaso iraní.[60]

14. En las poblaciones del Cáucaso el isomorfismo entre las dos versiones (agonista y no agonista) de los mitos y ritos analizados hasta aquí emerge con particular claridad. En Georgia se verifican verdaderas luchas entre grupos opuestos, en ocasiones correspondientes a dos partes de la ciudad o del pueblo. En ocasiones que varían según la localidad —unas veces durante el Carnaval, otras en primavera, a veces a principios de enero— los contendientes se dirigen a un campo, cubiertos de pieles de animales, con el rostro tiznado de hollín, haciendo pantomimas eróticas. Siguen luchas y pugilatos (en un pueblo cercano a Tiflis las armas de metal están explícitamente prohibidas), a menudo precedidas de danzas y procesiones enmascaradas. La gente cree que los vencedores tendrán una buena cosecha.[61] Entre los osetas, como se recordará, los *burkudzäutä* dicen que pelean en los prados del más allá para quitar a los muertos las semillas de trigo. Pero en Georgia encontramos además a los *mesultane* (de *suli*, 'animal'): mujeres, o niños de más de nueve años, que tienen la facultad de trasladarse en espíritu al más allá. Tras haber caído en un letargo roto por gemidos y murmullos, se despiertan describiendo el viaje realizado y comunicando las demandas de los muertos a las personas en concreto o a la comunidad; por ello reciben honores y prestigio.[62] Paralelamente (e inversamente), entre los osetas, los pschiavos y los chevsuri, grupos de cuestadores, en cualquier caso con las caras cubiertas por máscaras de tela, rondan por las casas a principios de enero amenazando con hundir la puerta del que no dé los dones exigidos; por la noche se cuelan a escondidas, beben un poco de licor y pican unos trocitos de carne. Roban poco: tomar de más sería una vergüenza. Algunas veces los patrones se despiertan solos, otras son despertados. Los ladrones reciben comida y bebida; cuando llega el día son pellizcados en broma por los habitantes del pueblo.[63]

15. En estos ladrones nocturnos simbólicos se habrá reconocido la contrafigura ritual de los muertos de Ariège, de los *benandanti* de Friuli, de los brujos del Valais. Su secta, sus incursiones «en espíritu» en las bodegas, nos habían guiado por el doble laberinto de los mitos sobre las compañías de ánimas y sobre las batallas por la fertilidad. En torno a ellos hemos intentado construir una serie documental morfológicamente compacta, sin preocuparnos por justificarla en términos históricos. La contraposición, totalmente provisional, entre morfología e historia, tenía el objetivo puramente heurístico de delimitar, por medio de una sonda, los contornos de

un objeto huidizo. Un detalle extravagante, una convergencia aparentemente despreciable, han hecho aflorar poco a poco una miríada de fenómenos dispares, que se extienden en el tiempo y en el espacio. Las ofrendas de alimento y bebida a las *Matronae*, la presencia de Irodeasa al frente de los *călușari*, las batallas alpinas y caucásicas por la fertilidad, han proporcionado las pruebas de un isomorfismo entre mitos revividos en el éxtasis y ritos relacionados habitualmente con el ciclo de los doce días o de Pentecostés. Tras relatos, cuestaciones, riñas, disfraces, hemos descifrado un contenido común: la identificación simbólica, en la inmovilidad del éxtasis o en el frenesí del rito, con los muertos.

16. En el caso de los *benandanti*, *táltos* y demás, la confrontación con los chamanes euroasiáticos, sugerida por la presencia de una serie de analogías específicas, hace que nos encontremos con la ausencia de éxtasis públicos de carácter ritual. No obstante, hemos visto que tales éxtasis eran practicados, a mediados del siglo XVII, por los encantadores y encantadoras de Moldavia descritos por Marco Bandini, que intentaban hablar con los muertos o recuperar objetos perdidos; exactamente igual que los chamanes lapones o siberianos. Se ha supuesto que Bandini aludía a prácticas difundidas entre una población no rumana, sino más bien magiar, étnica y culturalmente ligada a las estepas de Asia: los tchangö de los Cárpatos moldavos.[64] Pero la hipótesis no está en modo alguno descartada. Como hemos dicho, hace todavía pocos decenios, en el pueblo servio de Duboka, grupos de mujeres caían públicamente en éxtasis durante Pentecostés. Aunque raros, fenómenos como éstos parecen revelar el persistente trazo dejado por rituales propiamente chamánicos en el ámbito europeo.[65]

Sin embargo, parece difícil extender esta conclusión a ceremonias como las de los *călușari*.[66] En general, la propuesta de ver en las danzas y ceremonias estacionales una derivación de los ritos chamánicos, basándose en elementos como el uso del bastón con cabeza de caballo (*hobby-horse*), parece insuficientemente fundamentada.[67] Aquí no nos encontramos con hombres o mujeres señalados por una precisa vocación extática, anunciada desde el nacimiento por particularidades físicas o de otro tipo, sino más bien con grupos mayoritariamente masculinos, compuestos por niños o jóvenes (los testimonios más antiguos hablan de turba heterogénea, de la que, sin embargo, parecen excluidas las mujeres).[68] En el primer caso, la relación simbólica con el mundo de los muertos estaba delegada a especialistas; en el segundo, a los componentes de una clase de edad.

17. Sin embargo, las dos alternativas no eran incompatibles, como resulta, por ejemplo, de las descripciones de la gran fiesta china del Ta No, un rito estacional que se celebraba en enero, entre finales del año viejo y el decimoquinto día del nuevo, en un período consagrado a los espíritus de los muertos. Un personaje vestido de rojo y negro, envuelto en una piel de oso con cuatro ojos de metal amarillo, guiaba a ciento veinte niños de entre diez y doce años, con un gorrito rojo en la cabeza y una túnica mitad

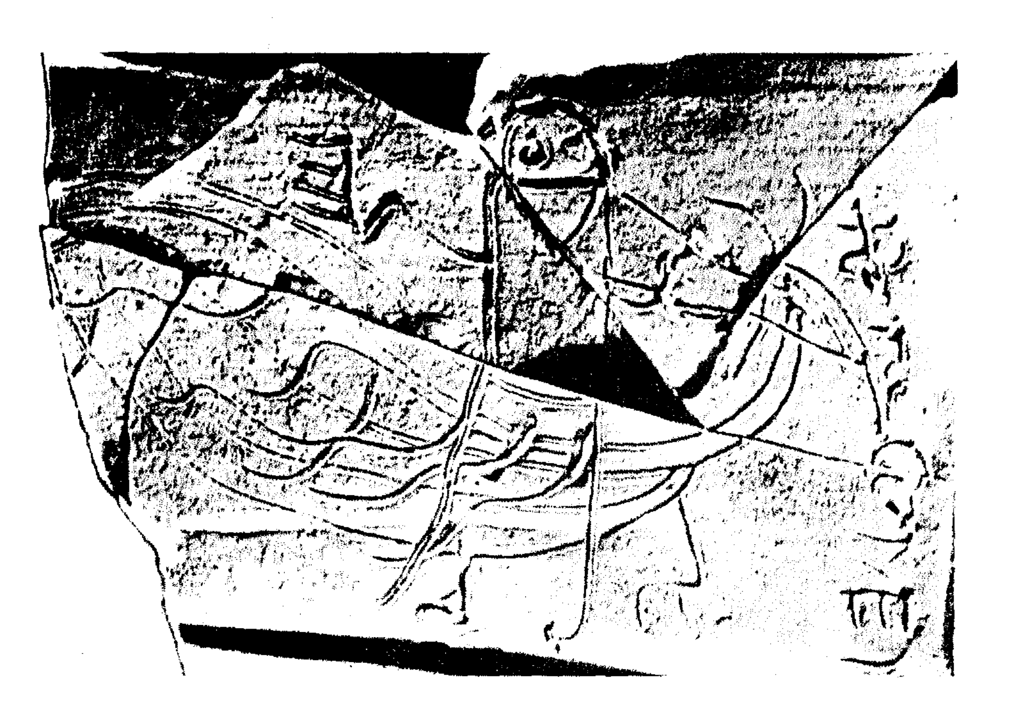
roja y mitad negra. Lanzaban flecha de espino albar con arcos de madera de melocotonero a fin de expulsar del recinto del palacio imperial las pestilencias del año viejo. Las pestilencias estaban representadas por doce máscaras animales correspondientes a los doce meses del año; otras máscaras animales (entre ellas el tigre) figuraban en las filas adversarias. En la ceremonia participaban también brujas y brujos, provistos de escobas de juncos. La fisonomía chamánica del personaje disfrazado de oso, que encabezaba la banda de niños, ha sido subrayada varias veces, así como la afinidad entre exorcistas y exorcizados.[69] Se ha intentado comparar esta ceremonia china a los ritos, extáticos o no, en que —desde Friuli hasta el Cáucaso— comparecen bandas contrapuestas, pero íntimamente similares, en lucha por la fertilidad: *benandanti* contra brujos, *kresniki* contra *kresniki*, Perchtas «bellas» contra Perchtas «feas», *burkudzäutä* contra muertos y así sucesivamente.

18. Hemos mentado cautamente la posibilidad de que la presencia de formas míticas análogas en contextos culturales heterogéneos fuera el resultado de relaciones históricas semiborradas. En particular, hemos supuesto que el éxtasis de que habíamos partido fuera un fenómeno específicamente (aunque quizás no exclusivamente) euroasiático. Esta hipótesis parece ahora confirmada por la identificación de algunos rituales presumiblemente equivalentes; pero al mismo tiempo se incluye en un campo de investigación mucho más amplio. Las procesiones enmascaradas que simbolizan las ánimas de los muertos, las batallas rituales y la expulsión de los demonios se han comparado a otros comportamientos (iniciaciones, orgías sexuales) que en los sociedades tradicionales acompañaban al inicio del año, solar o lunar. Desde el Cercano Oriente hasta el Japón, estos ritos, modelados sobre arquetipos metahistóricos, simbolizarían, con el trastorno del orden tradicional, la irrupción periódica de un caos primordial, seguida por una regeneración temporal o refundación cósmica.[70] La dispersión espacial de los testimonios ha hecho suponer que esta anulación ritual recurrente de la historia proceda de un período extremadamente arcaico, prehistórico; su fisonomía cultural, por el contrario, ha hecho suponer que se trata de un fenómeno mucho más reciente, nacido en el ámbito de las sociedades agrícolas.[71] Pero ambas hipótesis corren el riesgo de disolver el enlace de mitos y ritos de que habíamos partido. No es fácil, por ejemplo, aislar en la masa de documentación las batallas rituales dedicadas a procurar la fertilidad, distinguiéndolas tanto de los ritos genéricos para la fertilidad como de las batallas genéricas rituales. La ceremonia anual en que, según dos inscripciones hititas procedentes aproximadamente del año 1200 a. de C., se enfrentan una banda con armas de bronce contra otra dotada de armas de caña, conmemoraba, cierto es, un acontecimiento histórico, la victoria de los hatti sobre los masa; probablemente era también un rito religioso, ya que, al parecer, concluía con un sacrificio humano; pero que se trate, como se ha supuesto, de un rito ligado a la vegetación no es nada seguro, por más que una de las inscripciones afirme que tenía lugar en primavera.[72]

Sobre bases como éstas, o todavía más tenues, los rastros esparcidos de batallas rituales en el mundo antiguo han sido con frecuencia comparadas, en el pasado, a ceremonias estacionales del folklore moderno, como la caza invernal o la quema de la vieja. Todavía no sabemos por qué en específicas —pero desconocidas para nosotros— ocasiones del calendario grupos de personas pertenecientes a la misma ciudad, o incluso a la misma familia (hermanos, padres, hijos), combaten ferozmente a pedradas durante días enteros, buscando, como cuenta san Agustín, matarse unos a otros.[73] Desde luego, se trataba de un combate ritual (*sollemniter dimicabant*), como aquel en que se enfrentaban en Roma, mediado octubre, en el intento de hacerse con la cabeza de un caballo sacrificial, las bandas (*catervae*) pertenecientes a la Vía Sacra y a la Suburra. Probablemente en este caso la ceremonia no se proponía asegurar la abundancia de las cosechas.[74] La fertilidad era, sin embargo, el objetivo declarado de otra festividad romana, las Lupercalia, que se celebraba cada año el 15 de febrero. Dos bandas de jóvenes, denominados lupercos (*Quinctiales* y *Fabiani*), corrían a porfía alrededor del Palatino, golpeando a las matronas, para hacerlas fecundas, con correas de piel de cabra. Aunque muchos detalles son indescifrables para nosotros, parece significativo que la ceremonia tuviera lugar durante los nueve días (del 13 al 21 de febrero) en que, según el calendario romano, los muertos vagabundeaban, comiéndose los alimentos que los vivos habían preparado para ellos.[75] ¿La afinidad entre las dos bandas de lupercos no puede compararse a la de los licántropos bálticos (o los *benandanti*, o los *burkudzäutä*) y los muertos-brujos, sus adversarios?

19. Nuestro itinerario morfológico nos ha llevado a sociedades, tiempos y espacios cada vez más lejanos del ámbito en que había cristalizado el aquelarre. Quizás era de prever. Sin embargo, es imprevisto el contraste entre la heterogeneidad de los contextos y la homogeneidad morfológica de los datos. Y esto plantea preguntas a las que no cabe sustraerse.[76] Pero para buscar una respuesta será preciso probar una posibilidad todavía no examinada: que estas convergencias formales sean debidas a conexiones de carácter histórico.

Tercera parte

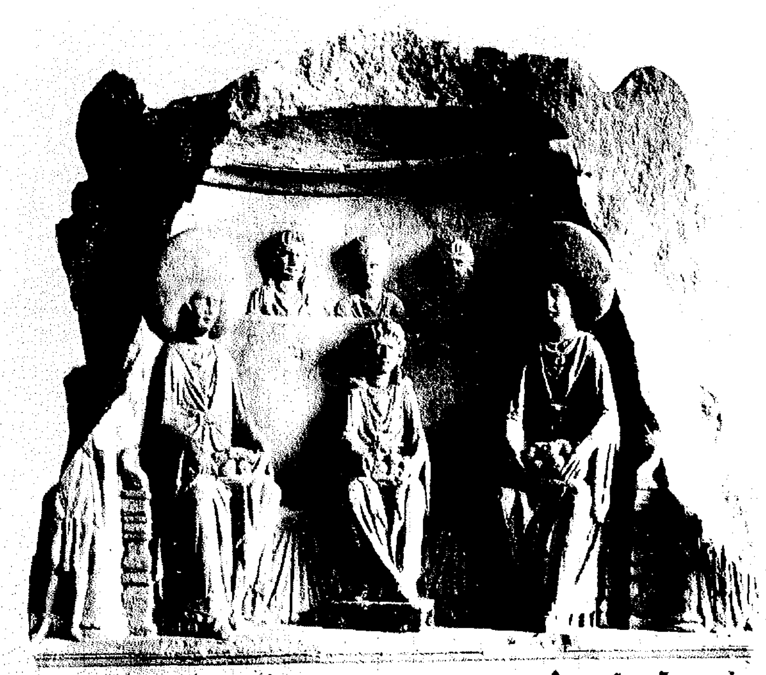
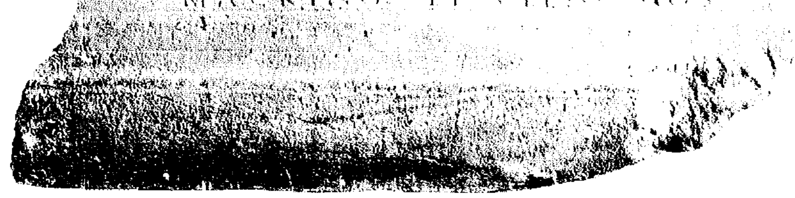


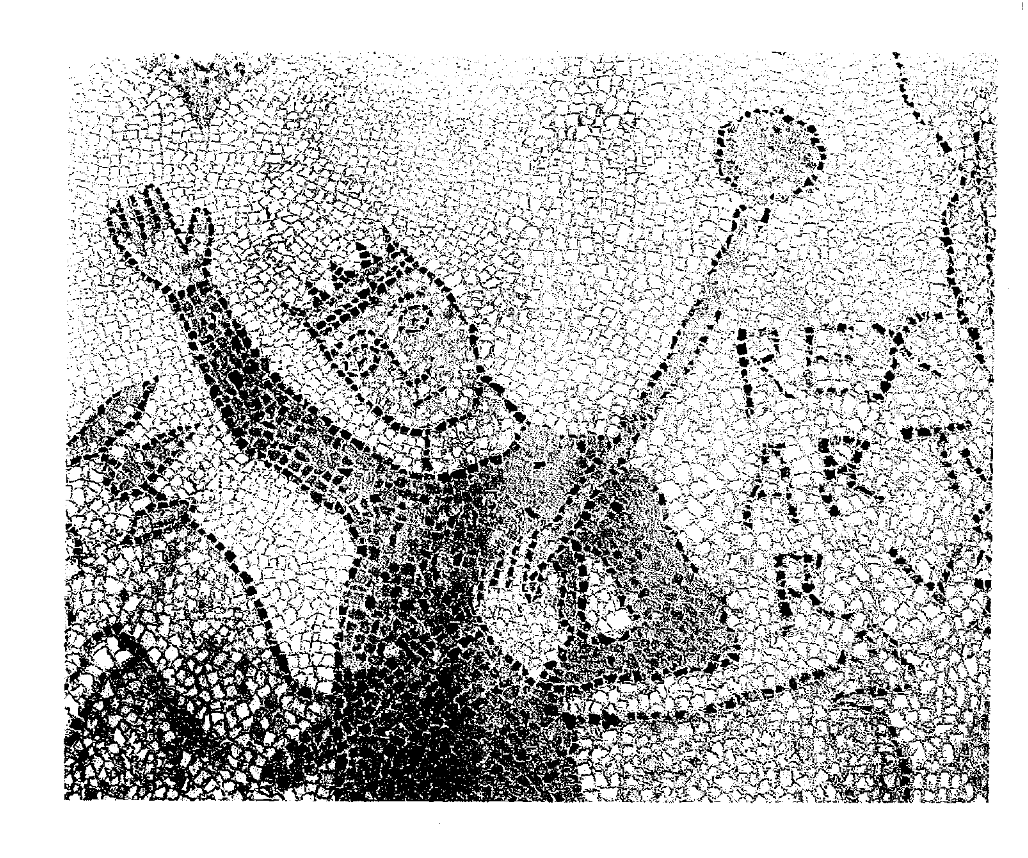
Tejo hallado en Roussas, en el Delfinado, de fines del siglo IV *o inicios del* V *d. de C. Una figura que vuela, toscamente inscrita, sobre un animal (¿un ciervo?, ¿un pavo real?; más probablemente un animal imaginario). Las palabras que compañan a la figura desvelan su identidad: Hera, «la cruel Hera». El culto de esta divinidad funeraria se mantuvo en algunas partes de Europa durante más de un milenio (De F. Fenoît,* L'héroïsation équestre, *Gap, 1954, fig.* I, *2.)*



Epona, la diosa celta, aquí representada a caballo. París, Louvre. (De K. H. Linduff, «Epona, a Celt among the Romans», en Latomus, *38, 1979.)*

Bajorrelieve que representa a las Matres *o* Matronae, *divinidad venerada en gran parte de la Europa celta. A menudo, como aquí, son representadas en grupos de tres; más raramente, a solas. La cofia que adorna la cabeza de las figuras laterales responde tal vez a alguna característica local. Bonn, Rheinisches Landesmuseum. (Foto del Museo.)*


MATRONIS
AVFANIABVS
Q VETTIVS SEVERVS
QVAESTOR C C A A
VOTVM SOLVIT L M
MACRINO ET CELSO COS




Detalle del mosaico pavimental de la catedral de Otranto, hecho en 1163-1165 por orden del clérigo Pantaleone. El personaje representado es, como indica la inscripción, el mítico rey Arturo, que según algunas creencias populares guiaba a la compañía de las ánimas errantes. (Foto Archivio Scala, Florencia.)

GRATIA PROPOSTA DAL
REVERENDO PADRE INQVISITORE DI
FERRARA MODONA REGGIO, &c.

A tutti li fideli Christiani cadduti in Heresia, che sono sotto la sua Giurisditione.



[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

Frate Camillo Campeggio Inquisitore e Comissario.

Rainaldus de Hectore Sanctissime
Inquisitionis de mandato.

LO Illustrissimo, & Eccellentissimo Sig. il Sig. Duca di Ferrara fà intendere ad ogn'vno come Principe veramente Christiano Catholico e pio, che accioche le sudette cose siano osseruate, & adempite, promette di dare a ministri della Santa Inquisitione ogni braccio, & fauore, non solamente nelle cose qui esplicate, ma in altre occasioni secondo che alla giornata occorranno. Di Ferrara a 1. di Genaio. M. D. LXIIII.

Gio. Batt. Pigna.

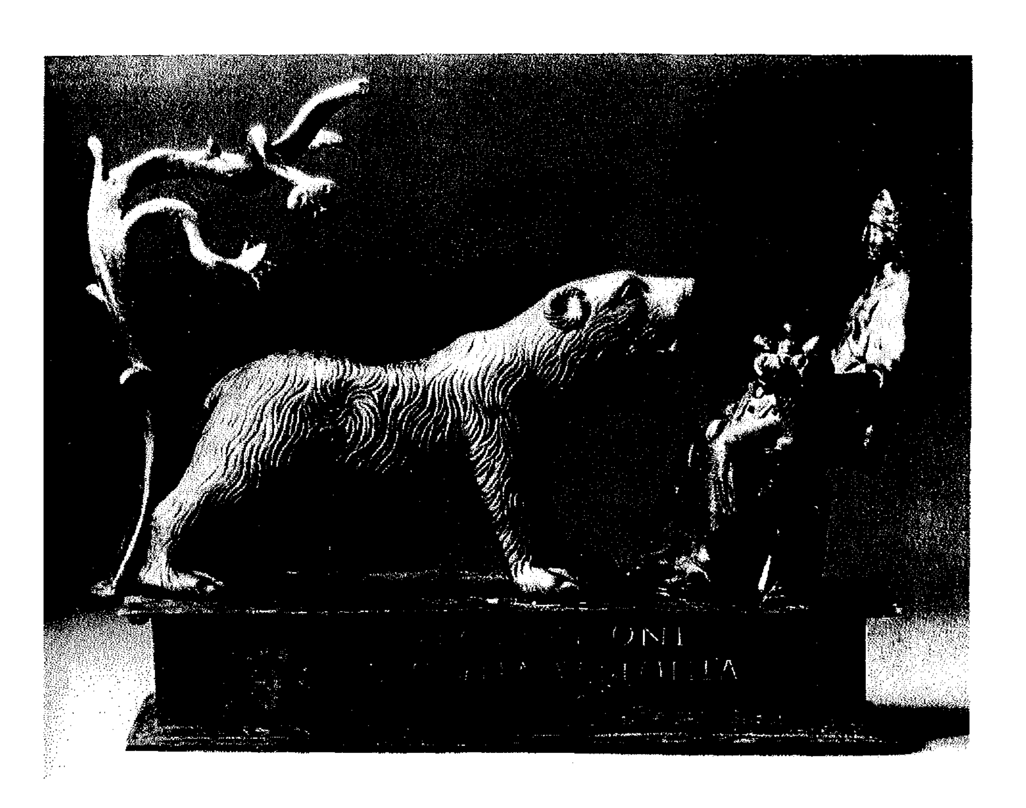
Stampata in Ferrara per Francesco di Rossi da Valenza. 1564.



Proclama del inquisidor fray Camillo Campeggi, que data del 2 de enero de 1564. Archivio di Stato di Modena, S. Uffizio, b. 1. (Foto Archivio di Stato, Modena.)

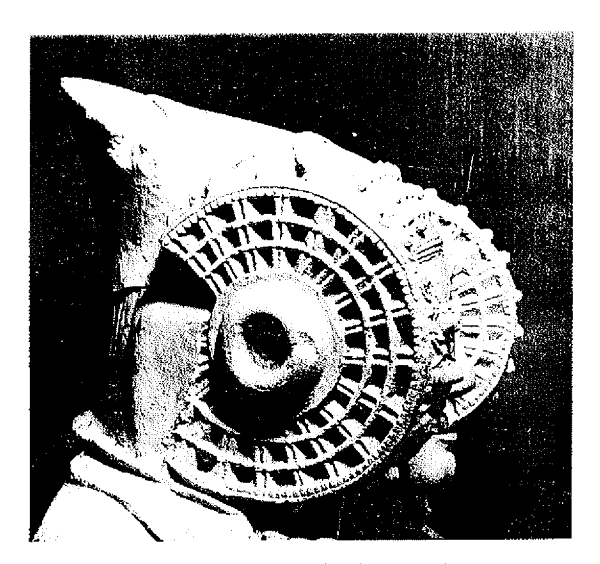
Detalle de la ilustración anterior. La mujer que va en carro es la misteriosa diosa que presencia las reuniones nocturnas; la vieja que está frente a ella es una bruja. La inicial procede casi seguro de un Piacevole dialogo *(hoy inencontrable) del filósofo de Brescia Vincenzo Maggi, profesor del Estudio de Ferrara, en que la diosa nocturna era llamada «Fantasima». (Foto Archivio di Stato, Modena.)*





Bajorrelieve hallado en Camàro (Mesina). Se ha supuesto que las tres figuras representan a las diosas Madres: cerca de la ciudad de Engyon existía un santuario dedicado a ellas. (Foto Soprintendenza ai Beni Culturali e Ambientali, Siracusa.)

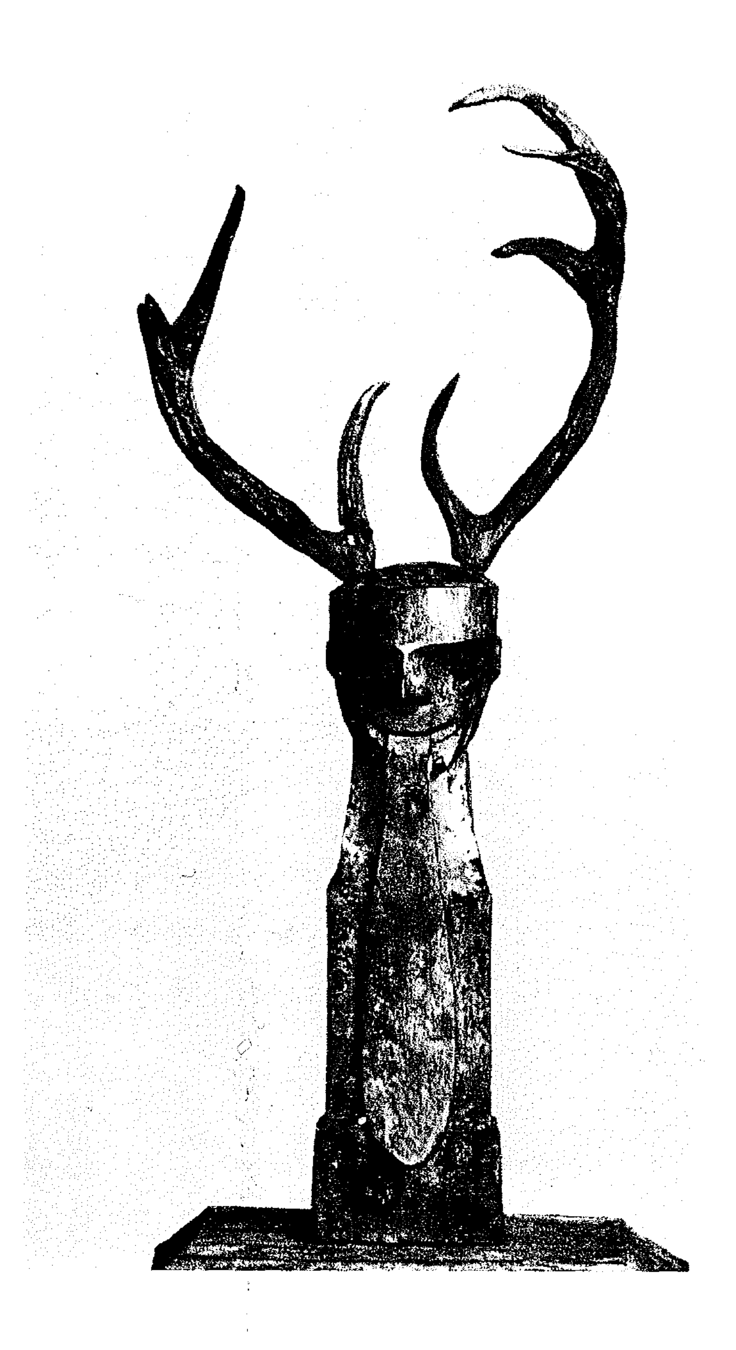
Grupo votivo en bronce que representa a la diosa Artio, siglos II-III *d. de C. Una reciente restauración ha mostrado que la figura femenina constituye un añadido tardío. Berna, Historisches Museum. (Foto del Museo.)*





Busto femenino —aquí visto de perfil— hallado a finales del siglo XIX *en Elche, la antigua* Ilici, *localidad española situada en la costa, frente a Ibiza. Es conocida como la* Dama de Elche. *Probablemente corresponde al siglo* V-IV *a. de C. (según otros, al siglo* II-I *a. de C.). Quizás se trate de un fragmento de una figura de cuerpo entero. Madrid, Museo Arqueológico.*

La Dama de Elche *vista de frente.*



Escultura de madera procedente de Ch'angsha (China), siglo IV-III *a. de C. Londres, British Museum. (De A. Salmony,* Corna e lingua, *Milán 1968.)*



De magicis instrumentis Bothniæ.

CAP. XVII.

INTER Bothnicos homines Septentrionis passim reperiebantur malefici, ac magi, tanquam in proprio loco: qui per summam ludificandorum oculorum peritiam suos, alienosque vultus varijs rerum imaginibus adumbrare callebant, fallacibusque formis veros obscurare conspectus. Nec solum pugiles, verum etiam fœminæ, & teneræ virgines pro voto suo larvas liuido squalore terribiles, faciesque adulterino pallore distinctas, ab aeris tenuitudine mutuari consueuerunt, & rursus ablegato nubilæ adumbrationis vapore, pristinas ori tenebras fudis perspicuitate discutere. Tantam quoque vim carminibus eorum affuisse constat, vt rem remotissime positam, & quantalibet nodorum confertione perplexam, conspicuam & præsentissimam efficerent. Talibusque præstigijs idipsum hoc modo demonstrant. Scire cupientes statum amicorum, aut inimicorum, longinquo terrarum spatio quingentorum, vel mille miliarium inde distantium, Lapponem seu Finnonem huius rei peritum, dato munere, lineo sculco vestis aut arcus, rogant experientiam fieri: vbinam fuerint, & quid agant amici, vel inimici. Quocirca conclaue ingreditur vno comite, & vxore contentus, ranam æneam, aut serpentem malleo super incudem præscriptis ictibus concutit, carminumque murmure hinc inde reuoluit, continuoque cadens in extasim rapitur, iacetque breui spatio velut mortuus. Interea diligentissime a prædicto comite, ne quod viuens, culex, aut musca, vel aliud animal eum contingat, custoditur. Carminum namque potentia spiritus eius malo dæmone ductore, e longinqua signum (annulum, vel cultellum) in testimonium expeditæ legationis, & sui commissi negotij reportat: illicoque resurgens, eadem signa cum cæteris circumstantijs conductori suo declarat. Nec minoris efficaciæ perhibentur in hominibus diuersa ægritudine prosternendis. Faciunt namque de plumbo iacula magica breuia ad modum digiti: ea emittunt per quæuis dissita loca in eos, de quibus vindictam expetunt. Hi oborto

Magi septētrionales.

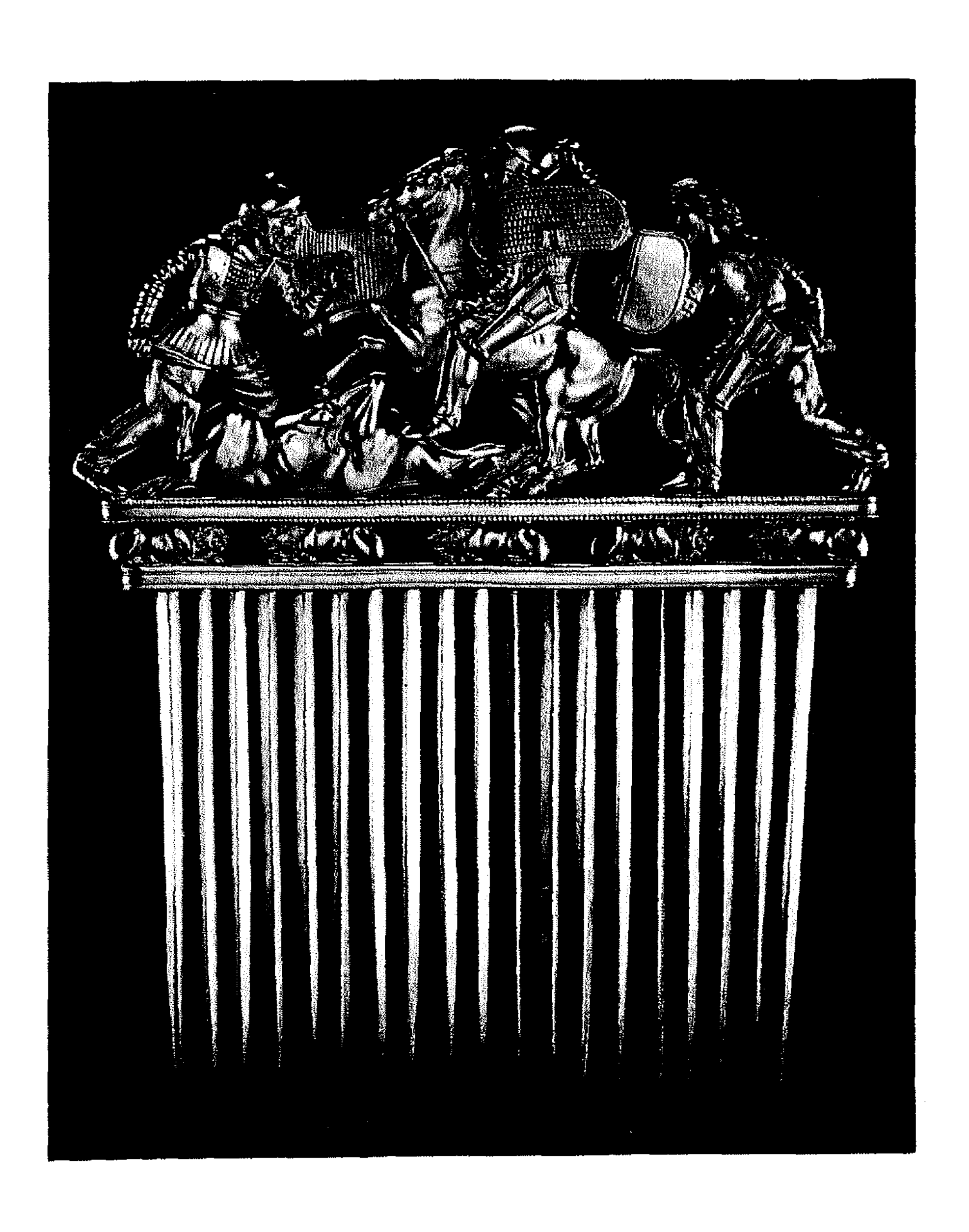
Pugiles.
Fœminę.

Vis carminis ingens.
Modus præstigiandi vel demonstrandi.

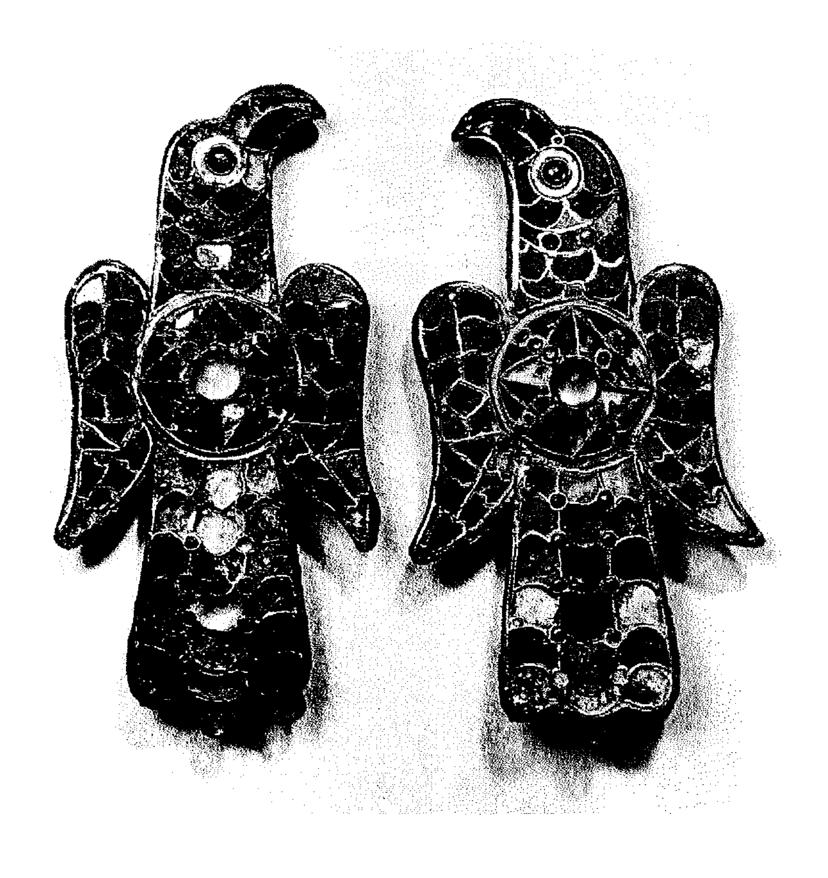
Conclaue.

Ductor malus dæmon.
Annulus vel cultellus signa expeditę legationis.
Iacula plumbea.

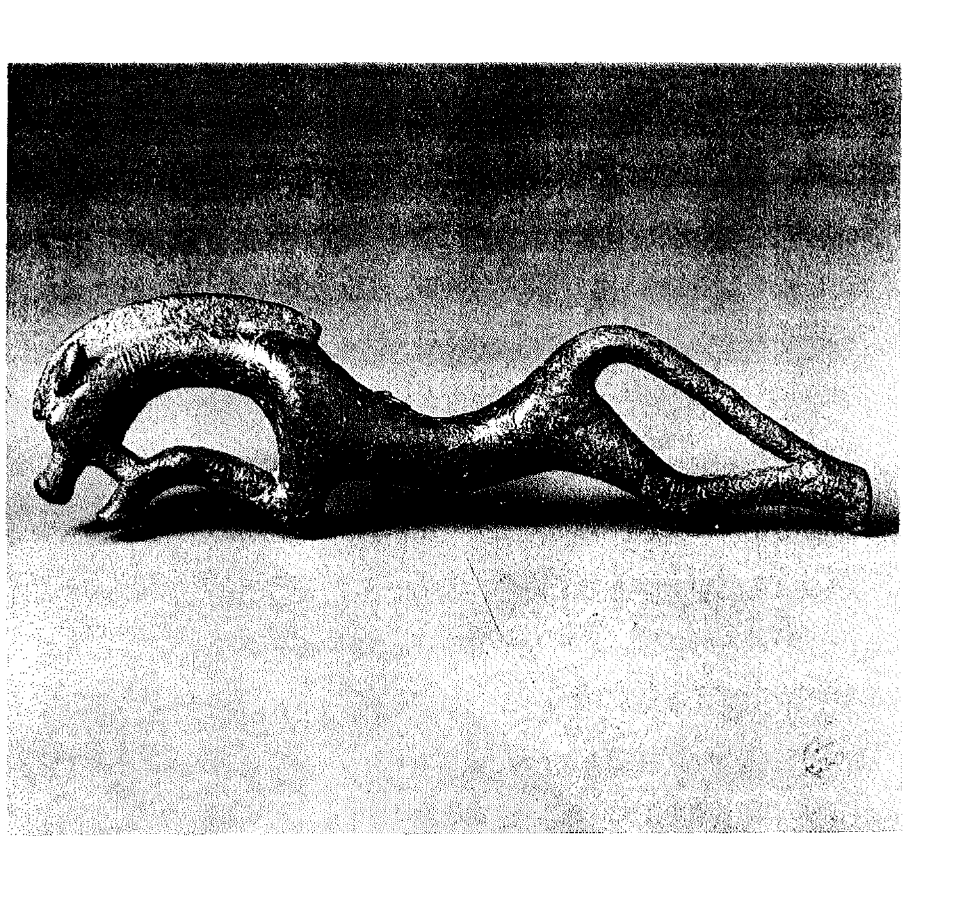
Chamanes lapones en éxtasis (de Olaus Magnus, Historia de gentibus septentrionalibus, *Roma 1555).*



Peine de oro procedente del túmulo de Solocha, Melitopol (Ucrania). El objeto data probablemente del siglo IV a. de C. Fue elaborado por un artífice griego para alguna mujer escita; escitas, como muestran sus ropas, son los personajes representados. Leningrado, Museo del Hermitage.

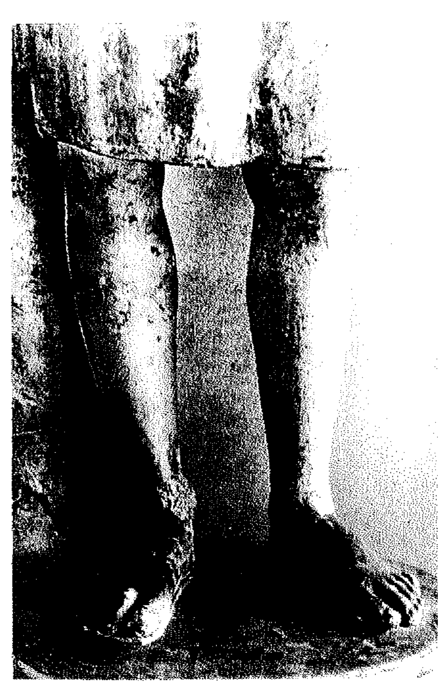


Fíbulas visigodas halladas en Badajoz (España), 550-600 d. de C. Baltimore, John Walters Museum.



Fíbula escita, siglo VIII-VII *a. de C. Los Ángeles, Los Ángeles County Museum. (Foto del Museo.)*

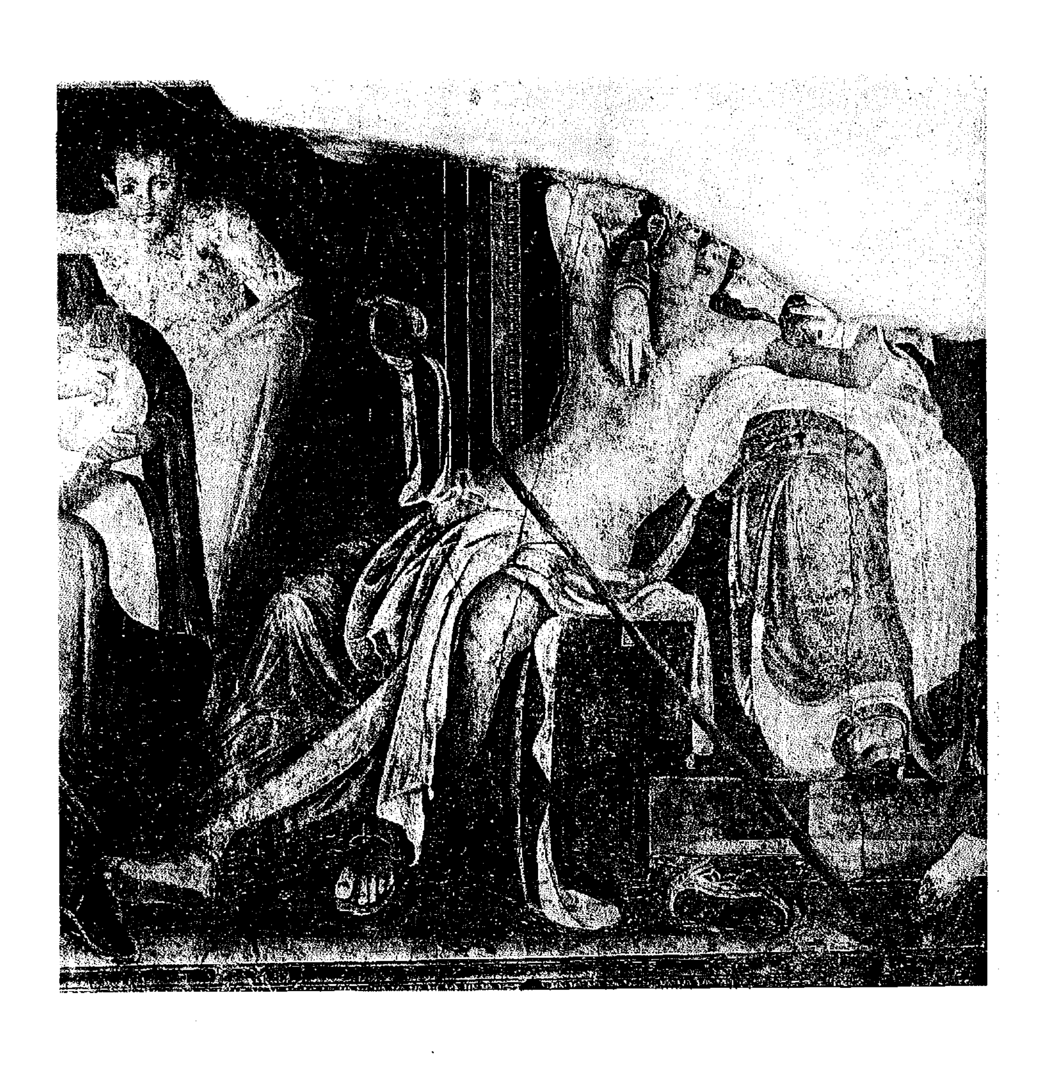




Estatua de joven que se inicia en los cultos de Eleusis, siglo I d. de C. (copia romana de un original griego del siglo V a. de C.), y detalle. Roma, Palazzo dei Conservatori. (Foto Vasari, Roma.)



Urs Graf, Demonio cojo, *grabado, 1512. Basilea, Kunstsammlung. (De S. Sas,* Der Hinkende als Symbol, *Zurich 1964.)*



Detalle del fresco de la Villa dei Misteri de Pompeya, siglo I a. de C., con escena de iniciación: Dioniso postrado. (Foto Archivio Fabbri, Milán.)

I

Conjeturas euroasiáticas

1. Dos hombres barbados se enfrentan con los escudos alzados y blandiendo puñales. Uno tiene un yelmo, el otro la cabeza desnuda. Llevan túnicas ajustadas a la cintura por un cinturón y amplios calzones recamados. En medio de ellos hay un hombre a caballo, con el pecho cubierto por una coraza de escamas, que empuña una lanza corta y se está volviendo contra uno de los hombres que van a pie. También él lleva calzones, pero más atildados. En tierra yace un caballo, caído. Las barbas, las cabelleras, las escamas de la coraza, los bordados de las ropas, los cuerpos musculosos del caballo muerto y del vivo resplandecen con una luz uniforme. Cinco minúsculos leones acurrucados sostienen a los combatientes. Del pedestal en que están los leones surgen los largos dientes paralelos del peine. También los leones y los dientes del peine son de oro (figura 13).

Tres siglos antes de Cristo un aurífice griego, que probablemente vivía en una ciudad en la costa del Mar Negro, cinceló y fundió este peine para la esposa, la concubina o la hija de algún jefe escita. Los detalles de la escena representada en la empuñadura (de poco más de cinco centímetros de altura) están cincelados para obtener una ejecución más nítida. Pero el efecto general es, a pesar de lo reducido de sus dimensiones, majestuoso. El lenguaje de la escultura monumental griega se ha dignado presentar realidades extranjeras.[1] Quizás la escena que adorna el peine aludía a una leyenda escita, sugerida al artífice por el anónimo cliente. Desde luego, los calzones que llevan los tres guerreros nada tienen de griegos.

2. Los griegos llamaban «escitas» a un conjunto de poblaciones, nómadas y seminómadas, con las que habían entrado en contacto en la región del Mar Negro. Los escitas no conocían la escritura. Lo que de ellos sabemos procede de las excavaciones de los arqueólogos y de las descripciones de observadores foráneos, empezando por Heródoto. En la masa de objetos hallados en las tumbas, las manufacturas escitas (broches, ornamentos de carros, tazas) están flanquedas por las debidas a manos griegas. Entre estas últimas se cuentan el peine de oro con la escena de batalla. El contraste

entre el canon estilístico y la realidad dibujada nos remite de inmediato a los relatos y descripciones contenidos en el cuarto libro de Heródoto, dedicado precisamente a los escitas.[2]

Es obvio (o debería serlo) que toda descripción está culturalmente condicionada, y por ello no es neutral. La voraz curiosidad de Heródoto era guiada, al recoger y exponer informaciones y noticias, por esquemas y categorías poderosas (y potencialmente deformantes), aunque también a menudo inconscientes. Sería ingenuo ignorar este dato; pero deducir de ello la imposibilidad de superar el horizonte del texto de Heródoto sería, simplemente, absurdo. Por ejemplo, han emergido fragmentos preciosos de conocimiento de una comparación entre las descripciones contenidas en el cuarto libro de Heródoto y otras series documentales, seleccionadas al azar o en esquemas culturales y mentales diferentes de los suyos: por una parte hallazgos arqueológicos, por otra tradiciones procedentes de una población de lengua iraní como los osetas, descendientes de los alanos y de los rosolanos, a su vez descendientes de los escitas. La objetividad de la reconstrucción es, aquí como en otros lugares, garantía del cruce, no siempre convergente, de testimonios distintos.[3]

3. Cuenta Heródoto (IV, 73-75) que los escitas, tras haber sepultado a sus muertos, se purifican del siguiente modo: levantan tres pértigas inclinándolas unas hacia otras, las cubren con telas y se sientan debajo, alrededor de un caldero lleno de piedras rusientes, sobre las cuales echan algunas semillas de cáñamo. El humo aromático que se desprende del cáñamo los hace gemir de placer. Una comparación entre este pasaje y las descripciones, redactadas por viajeros y etnógrafos, de ceremonias análogas en Siberia ha hecho suponer la existencia, entre los escitas que vivían en la región situada al norte del Mar Negro, de prácticas chamánicas dedicadas a alcanzar el éxtasis.[4] Para sostener esta hipótesis cabe citar un documento arqueológico excepcional. En Pazyryk, en las montañas del Altai oriental, se han descubierto algunas tumbas de túmulo que datan de dos o tres siglos antes de la era cristiana y que se han conservado bajo el hielo. En ellas, además de un caballo tocado con cuernos de reno, se han hallado algunas semillas de cáñamo, tanto de la variedad *cannabis sativa* (es decir, marihuana) como de la *cannabis ruderalis Janisch*. Parte se conservaban en un envoltorio de cuero y parte estaban tostadas entre las piedras contenidas en un pequeño caldero de bronce de base cónica y con los mangos envueltos en corteza de abedul. En la misma tumba se hallaron un tambor y un instrumento de cuerda similares a los utilizados, dos mil años más tarde, por los chamanes siberianos.[5]

4. En el siglo VIII a. de C. poblaciones nómadas procedentes de Asia central empezaron a efectuar incursiones en los confines del altiplano iraní, hacia occidente, y, hacia oriente, en la franja comprendida entre Mongolia y China. Qué pudo provocar esta doble oleada migratoria a través del continente euroasiático —seguramente la primera documentada de una serie

destinada a repetirse a intervalos irregulares durante unos dos mil años— no está claro.[6] Se ha supuesto que alrededor del año 1000 a. de C. una fase de sequía prolongada habría llevado en gran parte del Asia central al abandono de las tierras cultivables menos fértiles, haciendo surgir un régimen de pastoreo nómada hasta el momento sólo latente.[7] A esta población nómada pertenecían los escitas que entre los siglos IX y VIII establecieron sus propios dominios en el altiplano iraní. Posteriormente el ascenso del imperio de los medos los empujó hacia el Cáucaso y el Mar Negro. A ellos les compraban los griegos oro, ámbar y pieles.

Pudo darse (pero no es cierto) que entre los escitas hubiera también grupos de estirpe mongólica.[8] En cualquier caso, los elementos chamánicos que se han rastreado tanto en la religión de los escitas (si bien en este punto el juicio es bastante controvertido) como en la de Zoroastro se derivarían de contactos con las culturas de las estepas de Asia central.[9] Sabemos que entre los escitas había adivinos especializados que predecían el futuro con ramas de sauce o con cortezas de tilo. Estos últimos, dice Heródoto (IV, 67; I, 105), eran llamados *enarei*, es decir, «no-hombres» u «hombres-mujeres» apelativo que ha hecho pensar en el travestismo y el transexualismo frecuentes entre los chamanes siberianos.[10] Noticias más ricas, aunque doblemente indirectas, han sido transmitidas por las leyendas sobre un griego del Helesponto, Aristea de Proconeso (una pequeña isla del Mar de Mármara), que vivió quizás en el siglo VII a. de C. En un poema, los *Cantos arimaspos*, del que sólo nos han llegado unos pocos versos, contaba cómo, exaltado por Apolo, se había dirigido hacia Septentrión por entre los isedonios antropófagos, de quienes había recibido noticias sobre los seres habitantes todavía más hacia el norte: los arimaspos mongoles, los grifones guardianes de tesoros y los hiperbóreos. Heródoto (IV, 13-16), que presenta el viaje como real, atribuye a Aristea rasgos milagrosos, como la muerte en la tienda de un lavandero, seguida de la misteriosa reaparición del cadáver y de una doble resurrección, seis años más tarde en Proconeso y doscientos cuarenta años después en Metaponto. Aquí Aristea se había hecho erigir una estatua junto a la de Apolo, a quien solía acompañar en forma de cuervo. En la tradición más tardía estas características mágicas fueron posteriormente elaboradas. Según Máximo de Tiro (siglo II a. de C.), el alma de Aristea había dejado temporalmente el cuerpo exánime para volar a través de los cielos como un pájaro; las tierras, ríos y poblaciones vistos desde lo alto constituirían más tarde el tema de su poema. Plinio (*Naturalis Historia*, VII, 174) menciona una estatua que representaba a Aristea en el momento de hacer salir el alma de la boca en forma de cuervo. Según otros testimonios, Aristea era capaz de caer en estado cataléptico cuando quería; a la vuelta de estos viajes extáticos predecía pestes, terremotos e inundaciones.[11] Todo lo cual viene a mostrar que las colonias griegas, asentadas desde el siglo VII a. de C. a orillas del Mar Negro, habían absorbido algunos rasgos chamánicos presentes en la cultura escita.[12]

Ya hemos visto que todavía a fines del siglo pasado existían entre los osetas, descendientes lejanos de los escitas, individuos (los *burkudzäutä*) que

caían periódicamente en éxtasis, dirigiéndose en espíritu al mundo de los muertos.[13] El más allá en que penetra Soslan, uno de los protagonistas de las leyendas osetas de los narti, recuerda de manera impresionante al descrito en las leyendas de los pueblos altaicos (tártaros, buriatos). En ambos ciclos el héroe o la heroína encuentran a una serie de personajes dedicados a actividades incomprensibles, posteriormente descifradas como castigos o recompensas por actos cometidos en la tierra. A veces también coinciden los detalles: los esposos que vivían en desacuerdo, por ejemplo, se disputan una manta de cuero de buey; los esposos felices reposan tranquilamente sobre pieles de liebres.[14] Convergencias tan precisas, aunque provenientes de una documentación tardía, confirman que los escitas, antes de iniciar su migración hacia Occidente (siglo VIII a. de C.) habían pasado un largo período en estrecho contacto con las poblaciones nómadas de Asia central. En la cultura de estos pastores, como en la de los cazadores instalados más al norte, en la taiga siberiana cubierta de abetos y abedules, las prácticas chamánicas tenían un papel importante.[15]

5. Para reconstruir las raíces folklóricas del aquelarre brujesco habíamos partido de testimonios sobre el culto extático de la misteriosa diosa nocturna. A primera vista su dispersión geográfica parecía circunscribir un fenómeno celta. Pero esta interpretación cayó ante una serie de testimonios excéntricos de origen maditerráneo. Surgieron nuevas hipótesis. Detalles anómalos, como la resurrección a partir de los huesos, habían sugerido la eventualidad de que en la fisonomía de la diosa nocturna, y más en general en el multiforme estrato de creencias que confluían en el estereotipo del aquelarre, se hubieran entrecruzado elementos mucho más antiguos, procedentes de las poblaciones nómadas de Asia central, a su vez ligados a la cultura de los cazadores instalados en las regiones del extremo norte. También la distribución de fenómenos como las batallas libradas en éxtasis por la prosperidad de la comunidad o los ritos estacionales basados en las mascaradas animales sobrepasaba los confines del área lingüística indoeuropea. Emergían áreas de contacto —Laponia, Hungría— que aún no parecían capaces de explicar la presencia, precoz y dispersa, de rasgos chamánicos en el continente europeo.

Cuanto más se empliaba el ámbito de la investigación, hasta incluir tiempos, lugares y culturas absolutamente heterogéneos, tanto más parecía alejarse la posibilidad de adoptar una perspectiva histórica. Limitarse a un análisis rigurosamente morfológico parecía la única vía posible. Ahora la conexión entre escitas y poblaciones nómadas de Asia central hace vacilar finalmente la posibilidad de incluir en un contexto histórico plausible, aunque sólo fuera de modo fragmentario, los datos recogidos hasta el momento.

6. A principios del siglo VI a. de C. núcleos consistentes de escitas dejaron las riberas del Mar Negro y se extendieron hacia Occidente. Tras vadear el Dniester y el Danubio se asentaron establemente en Dobrugia. Los tracios, que vivían allí, reconocieron la supremacía de los escitas. Sin

embargo, la región —una llanura parcialmente cubierta de pantanos— fue llamada «pequeña Escitia». Allí confluyeron, a principios del siglo IV, poblaciones celtas desgajadas de un empuje expansionista que, tras haber invadido parte de la península balcánica, concluyó con la fundación de colonias gálatas en Asia Menor. En este punto cabe preguntarse si la confluencia de tracios (o tracio-getos), escitas y celtas en la zona del bajo Danubio —límite extremo del inmenso corredor estepario que une Asia y Europa— no proporcionaría una clave para descifrar, por una parte, la fisonomía de la diosa seguida por la compañía de las ánimas; por otra, la distribución geográfica de su culto extático.[16]

En la múltiple imagen de la divinidad nocturna hemos identificado una compleja estratificación cultural. Tras Diana y Herodíades, mencionadas en los penitenciales altomedievales, habían surgido las protagonistas de una serie de cultos locales —Bensozia, Oriente, Richella y otras— que remitían a divinidades celtas como Epona, las *Matres*, Artio. Pero la representación de Epona, la diosa céltica a caballo, recordaba a la de la diosa tracia Bendis, probablemente la diosa «reina» que Heródoto asimiló a Ártemis. Bendis era venerada en Atenas junto a una diosa tracio-frigia, Adrastea, homónima de una de las nodrizas cretenses de Zeus que Diodoro Sículo identificaba con las diosas madres de Engyon. Estas últimas han sido comparadas con las ninfas de fisonomía celta veneradas en el santuario tracio de Saladinovo.[17] Se ha supuesto que Brauron, el santuario en que era venerada Ártemis por muchachas vestidas de osa, era un nombre tracio.[18] Ártemis Agrotera (es decir, «salvaje») había heredado algunos rasgos de una divinidad femenina, una «gran diosa» venerada en época prehistórica en las costas septentrionales del Mar Negro; de este culto se habían apropiado los cimerios que, al principio de la Edad del Hierro, invadieron la región.[19] Los escitas, que hacia el 700 a. de C. echaron a su vez a los cimerios de Rusia meridional, lanzándolos hacia Occidente, veneraban a una diosa medio mujer y medio serpiente, rodeada a su vez de gran cantidad de serpientes: una imagen inmediatamente asimilable a la de la llamada «señora de los animales», que en la *Ilíada* es denominación de Ártemis.[20] Este cruce de parecidos, sinonimias e hibridaciones parece reforzar la hipótesis, ya cautamente presentada en el pasado, de que la fisonomía antiquísima de Ártemis, expresada por el apelativo homérico de «señora de los animales», sea una derivación euroasiática.[21] Las representaciones mediorientales y mediterráneas de una divinidad con frecuencia semibestial, rodeada casi siempre de abundantes caballos, pájaros, peces y serpientes, han sido comparadas a la «madre de los animales» que algunas poblaciones siberianas (yacutos, tungusos) veneran en forma de pájaro, de alce o de cabrito, considerándola progenitora de los chamanes.[22]

En la diosa nocturna semibestial o rodeada de animales, en el centro de un culto extático de tipo chamánico, identificada con Diana por canonistas e inquisidores, hemos reconocido a una lejanísima heredera de las divinidades euroasiáticas protectoras de la caza y del bosque.[23] Esta aproximación, que de un salto supera dos mil años y miles de kilómetros de taiga y estepa

(la estepa que, como se ha dicho, no separa, sino que une) fue formulada sobre bases puramente morfológicas. Ahora entrevemos la posibilidad de traducirla en una secuencia histórica: nómadas de las estepas-escitas-tracios-celtas. También hemos visto que temas chamánicos como el éxtasis, el vuelo mágico, la metamorfosis zoomórficas, estaban presentes tanto en el ámbito escita, como en el ámbito celta. Finalmente, la corneja que abandonaba el cuerpo de las brujas escocesas, caídas en *extaseis and transis*, podría compararse al cuervo que representaba el ánima de Aristea.[24] Ciertamente, el cuervo era un animal consagrado a Apolo, la divinidad a la que Aristea está estrechamente asociada.[25] Pero también el reino de los elfos descrito en los procesos por brujería escoceses tiene una fisonomía indiscutiblemente céltica. La presencia de variantes o de reelaboraciones ligadas a contextos culturales específicos no contradice la hipótesis de un esquema común: el viaje extático, efectuado generalmente en forma de animal, en el mundo de los muertos.

7. Ovidio se refirió (*Met.* XV, 386 ss.) con ostentosa incredulidad a individuos capaces de transformarse en pájaros, situándolos sobre el fondo de un paisaje septentrional en que la península Calcídica (Pallene) traía consigo la Tracia (el lago Tritón) y Escitia: «En la Pallene hiperbórea viven hombres que, tras haberse sumergido nueve veces en el lago Tritón, se cubren de plumas ligeras. Yo no lo creo; sin embargo, se dice que las mujeres escitas son capaces de hacer lo mismo, untándose los miembros con ungüentos mágicos».[26] La inmersión, verosímilmente ritual, repetida nueve veces en un lago tracio remite a aquella otra, igualmente ritual, efectuada por los licántropos en una laguna de Arcadia antes de asumir, durante nueve años, rasgos animales. Además los neuri, a los cuales (como sabemos por la escéptica referencia de Heródoto) se atribuía tradicionalmente la capacidad de transformarse periódicamente en lobos, eran quizás una población tracia.[27]

Desde las llanuras de Tracia estas creencias de carácter chamánico pudieron haberse propagado hacia Occidente y hacia el norte. Se da por seguro que los escitas llegaron hasta el Báltico, pasando por Rumania, Hungría, Silesia, Moravia y Galitzia —que todavía conserva en su nombre las trazas de la colonización gala, es decir celta, acaecida en el siglo III a. de C.[28] Al contacto entre escitas y celtas en la zona del bajo Danubio y en la Europa central podrían quizás remitirse fenómenos de otro modo difíciles de explicar, como la presencia apabullante en Irlanda de leyendas ligadas a los licántropos, la aparición de elementos chamánicos en algunas sagas celtas o la convergencia entre epopeya oseta y ciclo artúrico.[29] Sobre este fondo, también la analogía entre las batallas por la fertilidad llevadas a cabo en estado de éxtasis, respectivamente, por los *burkudzäutä* osetas y por los licántropos de Livonia, se muestra menos inexplicable.

8. A través de un itinerario puramente morfológico habíamos llegado a la hipótesis de un *continuum* euroasiático que comprendía, junto a los chamanes tungusos, a los *no'aidi* lapones y a los *táltos* húngaros, así como

a personajes procedentes del ámbito cultural indoeuropeo, como *kresniki*, *benandanti*, mujeres seguidoras de la diosa nocturna y así sucesivamente. La serie fue construida a base de comparaciones, seleccionando un conjunto de rasgos como el éxtasis, las batallas por la fertilidad, la mediación con el mundo de los muertos, la convicción de la existencia de individuos provistos desde su nacimiento de poderes especiales. Ninguno de estos rasgos era específico: lo específico era su combinación (en ocasiones sólo parcial). En el ámbito lingüístico ya han sido propuestas formas análogas de clasificación.[30] Ahora bien, la secuencia nómadas siberianos-escitas-tracios-celtas introduce, en una representación que hasta el momento se había mantenido deliberadamente acrónica, un elemento no sólo temporal sino también genético.[31] Ante convergencias culturales de la amplitud que hemos descrito, las explicaciones teóricamente posibles son tres: *a*) difusión; *b*) derivación de una fuente común; *c*) derivación de características estructurales de la mente humana.[32] La que hemos presentado entra en la primera categoría, ya que la presencia de creencias chamánicas en ámbito europeo remite a un proceso de difusión. ¿Se trata de una explicación aceptable?

9. Antes de responder es preciso decir algo sobre la naturaleza de la documentación. Clasificar creencias o prácticas de la cultura folklórica, conocida a través de testimonios indirectos, casuales, frecuentemente estereotipados, separados por vacíos y silencios, es, como hemos visto, difícil. Pero traducir estas clasificaciones a términos históricos parece en muchos casos casi imposible. Por ejemplo, una serie de convergencias entre la cultura folklórica de los Cárpatos rumanos y la del Cáucaso han hecho suponer que las relaciones entre ambas regiones hayan sido en el pasado bastante intensas. Pero ¿cuándo? ¿A principios de este siglo, en que los pastores de los Cárpatos tenían numerosísimos rebaños en Crimea? ¿O en un período mucho más antiguo, a través de contactos indirectos? Y en este caso, ¿quiénes fueron los intermediarios? ¿Quizás los alanos, parte de los cuales abandonaron en el siglo XIII las estepas para emigrar hacia Occidente?[33] Las incertidumbres de tal calibre no es que sean precisamente escasas. Y sin embargo es cierto que los testimonios lingüísticos permiten en ocasiones llegar a conclusiones más precisas. También en este caso, limitémonos a un ejemplo. La presencia en el húngaro de préstamos del oseta presupone que las dos comunidades lingüísticas, hoy separadas, hayan estado en el pasado geográficamente contiguas. Cuándo ocurrió tal cosa, no lo sabemos. Pero sobre la base de las características de los préstamos se ha sostenido que el contacto tuvo lugar con una población que hablaba una lengua similar a uno de los dialectos osetas, el *digor*: los alanos.[34] La función de intermediarios culturales por ellos desarrollada parece, en este caso, suficientemente fundamentada. No se excluye que indicios lingüísticos puedan proporcionar una base más sólida también al intento de reconstruir la difusión de las creencias de tipo chamánico. Como se ha visto, éstas eran compartidas por poblaciones hablantes tanto de lenguas indoeuropeas como de lenguas urálicas. El ejemplo del húngaro y del oseta indica que no cabe excluir

intercambios lingüísticos. Junto a las palabras podían circular también creencias, ritos, costumbres.[35] Y, naturalmente, cosas.

10. Un camino para esquivar el obstáculo constituido por la escasez de noticias fechadas (o fechables con seguridad) sobre creencias y prácticas chamánicas nos es ofrecido por las propias cosas. Más exactamente, por las producciones del arte animalista o arte de las estepas. Con estos términos se distingue convencionalmente a objetos, a menudo adornados con decoraciones zoomórficas, procedentes de un ámbito geográfico comprendido entre China y la península escandinava, alrededor de los años 1000 a. de C. y 1000 d. de C.[36] Amuletos chinos del período Chou, ornamentos de bastones ceremoniales de la Mongolia interior, brazaletes de oro procedentes de Asia central o de Siberia, alfileres iraníes, vasos de plata traciogéticos, discos decorados celtas (*phalerae*), fíbulas visigóticas (figura 14) y longobardas presentan —más allá de las particularidades que las distinguen— un aire familiar desconcertante, tanto desde el punto de vista estilístico como desde el iconográfico.[37]

De la Europa medieval hemos vuelto hacia las desmesuradas estepas euroasiáticas, atravesadas por los nómadas a caballo. Vemos cómo va dibujándose una vicisitud interminable de intrincados intercambios culturales; pero ¿a partir de cuándo, y de dónde? La polémica sobre el origen del arte animalista sigue estando vivísima, pero la función de puente entre Asia y Europa desarrollada, también en este caso, por los escitas, está fuera de duda.[38] Sus contactos con el arte medio-oriental, sobre todo iraní, son evidentes. Más controvertida, pero verosímil, es la hipótesis de que utilizaran también temas y esquemas figurativos procedentes de las estepas de Asia central, o quizás directamente de los bosques de la Siberia septentrional.[39] A través de la mediación directa o indirecta de los escitas, elementos del arte de las estepas transmigraron probablemente a zonas sarmáticas, escandinavas y celtas.[40] Tras estos contactos, lo que unía a la cultura tracia (o lo que cristalizó en la llanura de Tracia) y la cultura céltica nos parece particularmente cercano. Es significativo que el lugar de origen del célebre caldero de Gundestrup (siglos II-I a. de C.) se haya buscado, alternativamente, en Tracia y en la Galia septentrional.[41]

Cazadores siberianos, pastores nómadas de las estepas de Asia central, escitas, tracios, celtas: la cadena que hemos sugerido para explicar la difusión de las creencias chamánicas de Asia a Europa, de las estepas al Atlántico, ha sido propuesta (tras no pocos contrastes) para explicar la difusión de los temas y formas del arte animalista. Se trata, también aquí, de una reconstrucción, en parte conjetural, que intenta justificar en términos históricos una serie de semejanzas formales. Sin duda la suma de dos hipótesis —aunque sea de dos hipótesis convergentes, sugeridas por series documentales distintas— no constituye todavía una prueba. Pero ya hemos llamado la atención sobre el hecho de que, a diferencia de los testimonios sobre las creencias chamánicas, las producciones del llamado arte animalista son una fuente directa, de primera mano, sin el filtro de miradas o esquemas

culturales externos (aparte de los nuestros, se entiende). Dichas producciones confirman que la transmisión histórica hipotética es, si no cierta, al menos verosímil. Y no sólo eso. Puede darse el caso de que la ligazón entre los dos circuitos (el de los objetos y el de las creencias) sea todavía más estrecha. En las luchas entre animales, verdaderos o imaginarios (osos, lobos, ciervos, grifos), representadas en el arte de los pueblos nómadas, se ha propuesto, en realidad, reconocer una representación de las luchas entre las ánimas, transformadas en animales, de los chamanes euroasiáticos (a los que podemos añadir, en el ámbito europeo, los *táltos* húngaros o los *kresniki* balcánicos). Con una buena dosis de simplificación se ha buscado emparejar el arte animalista a una ideología chamánica.[42]

11. Hemos llegado a una primera conclusión: la serie que hemos construido basándonos en consideraciones puramente morfológicas es compatible con una trama documentada de relaciones históricas. La hipótesis del préstamo parecería confirmada. Pero «compatible» no significa «conectada de hecho». En el caso de fenómenos como aquel de que estamos hablando, la relación entre testimonios existentes, testimonios posibles y realidad testimoniada es sumamente aleatoria. Es elocuente el caso de la extraordinaria fortuna de un motivo iconográfico: el llamado «galope volador», que representa a un caballo con el vientre contra el suelo, casi aplastado en tierra. Objetos de procedencia y fisonomía variadísimas están adornados con este motivo: una caja micénica de madera cubierta de oro (siglo XVI a. de C.), una hebilla escita (siglos VIII-VII a de C.) (figura 15), una placa de oro siberiana (siglos VI-IV a. de C.), un camafeo de la Persia de los sasánidas (siglo III d. de C.), un vaso chino del período Ming (año 1500 d. de C.), y así sucesivamente. Sabemos con certeza que el motivo del «galope volador» volvió a Occidente a mediados del siglo XVIII gracias a Giuseppe Castiglione, un pintor genovés, jesuita, que lo sacó del arte chino para después pasárselo a Stubbs y a Géricault.[43] Pero ignoramos dónde y cuándo tuvo su origen el «galope volador» y cómo se propagó. Naturalmente, no puede descartarse la posibilidad de que el motivo haya sido inventado varias veces en distintas civilizaciones de manera independiente. Pero lo que ha hecho suponer lo contrario es su convencionalidad: se trata de una fórmula al mismo tiempo extremadamente eficaz y que no se encuentra en la realidad.[44] La analogía de fondo con las preguntas planteadas por los mitos y ritos que hemos examinado hasta aquí (¿han salido de modo independiente?, ¿se han propagado a partir de un punto y un lugar preciso?) es evidente. Pero a ella se añade una más específica, ligada a la presencia del motivo del «galope volador» en el arte animalista. Que la difusión —si es que la ha habido— haya sido del oeste hacia el este, de Creta y Micenas hacia Asia, como se ha supuesto parece muy poco verosímil.[45] Las fechas de los testimonios que han llegado hasta nosotros tienen un valor relativo: objetos más antiguos, sobre todo si están hechos con materiales fácilmente degradables, como los utilizados por los nómadas (madera, cuero, tejido), podrían haber sido destruidos. Las poblaciones que se asentaron en Grecia

en la Edad del Bronce procedentes de Oriente ¿no podrían haber llevado consigo objetos análogos a los del arte de las estepas, y además frágiles?[46] Una eventualidad de este tipo implicaría una inversión —de Oriente hacia Occidente, y no a la inversa— de la difusión del «galope volador». En cualquier caso, esa eventualidad vuelve a planear una hipótesis mucho más general: la posibilidad de que las culturas huidizas y tenaces de los nómadas de las estepas hayan dejado un rastro, profundo aunque difícil de documentar, sobre otras culturas más próximas a nosotros, empezando por la griega. Quizás la circulación de imágenes y creencias que hemos dibujado fue posible gracias a una sedimentación preexistente.

12. A fuerza de retroceder hacia un pasado cada vez más remoto se ha llegado a omitir insensiblemente una explicación en términos de préstamo o difusión *(a)* por una explicación en términos de derivación de una fuente común *(b)*. Esta segunda propuesta nada tiene de nuevo. Se ha postulado un estrato lingüístico indo-urálico, de modo puramente hipotético, para explicar una serie de concordancias entre lenguas indoeuropeas y lenguas urálicas.[47] De manera totalmente independiente, la presencia en los poemas védicos de rasgos chamánicos análogos a los siberianos ha sido atribuida, también en este caso a modo de hipótesis, a una fase remotísima de contactos culturales que habrían compartido poblaciones hablantes de lenguas protourálicas y lenguas indoeuropeas, en una zona situada muy posiblemente en la estepa, al norte del Mar Negro, entre el Dnieper y el Cáucaso.[48] Se ha sugerido una hipótesis en parte similar al comparar los mitos griegos basados en la figura de Prometeo con los caucásicos basados en otro héroe castigado por haber desafiado a la divinidad: Amirani. Las analogías (y las diferencias) entre las dos series se han remitido a las duraderas relaciones que debieron entrecruzarse, en un período anterior al segundo milenio antes de Cristo, entre comunidades lingüísticas indoeuropeas, incluyendo también a los antepasados de los griegos, y comunidades lingüísticas totalmente distintas, incluyendo también a los progenitores de los actuales habitantes del Cáucaso meridional.[49] Cabe observar que precisamente una zona lingüísticamente heterogénea como el Cáucaso parece ser la única en que los tres grupos de fenómenos, sustancialmente isomorfos, que hemos investigado, están presentes de modo contemporáneo[50] (véase mapa 3). Experiencias extáticas mayoritariamente femeninas, ligadas a las procesiones de los muertos; experiencias extáticas, mayoritariamente masculinas, ligadas a las batallas nocturnas por la fertilidad de los campos; rituales masculinos ligados o a las procesiones de los muertos o a las batallas por la fertilidad ¿no podrían ser otras tantas reelaboraciones a partir de un núcleo común?

Tras una hipótesis de este tipo, así como tras la que hemos citado, reconocemos la fascinación y los peligros de un modelo romántico más que positivista: el del árbol genealógico. La ilusión de poder alcanzar realidades próximas al lenguaje original, tras haber inspirado los éxitos de la lingüística comparada indoeuropea, acabó alimentando sus excesos. Se considera que,

clasificando los fenómenos lingüísticos en base a entidades discretas (las lenguas) ligadas por relaciones genealógicas de tipo vertical, sería posible retroceder hasta estratos cada vez más antiguos y menos atestiguados. Pero según iba alejándose de la realidad documental (las ramas del árbol), la reconstrucción tendía a esfumarse en protolenguas totalmente conjeturales. Se ha observado que la mayor parte de los intentos de reconstruir fenómenos culturales y religiosos pertenecientes a un pasado remotísimo y documentados sólo indirectamente, han repetido de manera explícita o implícita este modelo, repetidamente criticado desde hace más de un siglo.[51] Ahora bien, postular, de modo totalmente hipotético, la existencia de determinadas relaciones históricas sobre la base de la documentación existente parece un procedimiento un tanto diferente.[52] Entre estos límites, recurrir cautamente a la regresión cronológica parece, en cuanto a los fenómenos de que estamos hablando, inevitable.

13. Como se ve, tanto las explicaciones en términos de difusión como las explicaciones en términos de derivación común topan con dificultades muy graves. A ello se añade que tanto las unas como las otras tienen en común la tendencia a cambiar las descripciones de fenómenos de uno u otro tipo con una explicación de los procesos, en gran medida inexplorados, de asimilación cultural. Pero la difusión es un dato de hecho, no una explicación.[53] Este defecto del análisis parece particularmente grave cuando, como en los casos de que estamos hablando, el rasgo propagado (una creencia, un rito, una fórmula figurativa) resulta al mismo tiempo conservado durante larguísimos períodos (siglos, incluso milenios) y diseminado en contextos extremadamente heterogéneos (sociedades de cazadores, de pastores nómadas, de agricultores).

Para comprender las razones de esta doble característica —persistencia en el tiempo y dispersión en el espacio— parece necesario seguir otro camino: el tercero *(c)* de los que hemos indicado antes. Pero no hay motivo para creer que estas perspectivas se excluyan de las vicisitudes. Por eso intentaremos integrar en el análisis los datos históricos externos y las características internas, estructurales, del fenómeno transmitido.[54] Lo haremos a escala reducida, aislando del conjunto de fenómenos estudiados hasta ahora un elemento específico, un pequeño detalle.

II

Huesos y pieles

1. Un antropólogo francés que está escribiendo una gran tetralogía sobre los mitos amerindios se percata, cuando está ya casi promediando la obra, de que ha incurrido en un descuido.[1] En el volumen anterior había contado y analizado, entre otros innumerables, un mito de una población india de la Amazonia (los tereno), omitiendo un detalle del cual depende toda la importancia de un rasgo. (El mito había llegado hasta él a través de un triple filtro, cada vez menos indirecto: un etnógrafo alemán que escribía en portugués, un intérprete indígena que hablaba el portugués y el tereno, un informador indígena que sólo hablaba el tereno.)[2] Se trata de un detalle «mínimo» a efectos del hechizo de la mujer, el protagonista de un mito sobre el origen del tabaco se queda cojo. El antropólogo se percata de que la cojera aparece también en un mito tereno, y no sólo eso, sino también en gran número de mitos y sobre todo de ritos documentados en América, en China, en la Europa continental, en el Mediterráneo. Todos están relacionados —le parece— con el paso de las estaciones. Una conexión transcultural que cubre un área tan descomunal no puede, evidentemente, ser reducida a causas explicativas particulares. Si no quiere remitirse al rito de la danza cojeante del Paleolítico (cosa que, observa el antropólogo, explicaría su distribución geográfica, pero no su supervivencia), es necesario buscar, por lo menos a modo de hipótesis, una explicación de orden estructural.[3] El antropólogo no se arriesga a hacerlo, sobre todo siendo bien consciente de la pobreza documental americana. Si el problema planteado por estos ritos es el de abreviar (*écourter*) una estación en beneficio de otra, para acelerar el traspaso la danza cojeante proporciona un equivalente o, mejor, un diagrama perfecto del equilibrio buscado. Montaigne, en su famoso ensayo sobre los cojos, ¿no habría quizás tomado su propia vía a partir de la reforma del calendario con que el papa Gregorio XIII había abreviado la duración del año?[4]

2. Explicar un fenómeno documentado desde el Mediterráneo hasta América con la ayuda de una cita de Montaigne supone permitirse una

licencia que corre el riesgo de desacreditar la bondad del método, observa, algo melindroso, el antropólogo. Pero si bien su argumentación parece evidentemente inadecuada, la pregunta que la había suscitado (¿por qué mitos y ritos basados en la cojera se repiten en culturas tan distintas?) es bien real. Buscar una respuesta más satisfactoria a una cuestión similar significa topar de nuevo con una serie de dificultades que, en el curso de la investigación que estamos llevando a cabo, habían quedado sin resolver. Temas ya encontrados se nos mostrarán de golpe bajo una nueva luz.

3. El antropólogo que ha subrayado la importancia transcultural de la cojera mítica y ritual no ha creído oportuno recordar a este respecto el mito de Edipo. Y sin embargo, aunque no por primera vez, él había subrayado con especial vigor la importancia de la alusión a un defecto en el andar contenida en el nombre de Edipo (así como en el de su abuelo, Lábdaco, «el cojo»).[5]

Una profecía dice que el hijo de Layo, rey de Tebas, matará a su propio padre y se desposará con su propia madre. Para ahuyentar este destino infausto, el niño es abandonado nada más nacer, pero primero le son perforados los tobillos. De aquí viene el nombre de Edipo, «pie hinchado».[6] Se trata de una explicación formulada desde la antigüedad. Pero ya entonces hubo quien no la consideró suficiente. ¿Por qué se había herido así a un recién nacido que no podía escapar? El autor de un escolio a *Edipo rey* de Sófocles supone que el niño fue desfigurado para que a nadie se le ocurriera tomarlo consigo.[7] Es una conjetura racionalista, indudablemente ajena al espíritu del mito. Todavía menos aceptable es la hipótesis de que el detalle incomprensible de los pies mutilados sea un añadido posterior sugerido por el nombre, «Edipo».[8]

Un nombre singular, sin duda; poco adecuado tanto para un héroe como para un dios. Ha sido comparado con el de Melampo, «pie negro», adivino y curandero de Tesalia. Un mito contaba que inmediatamente después de su nacimiento había quedado expuesto en un bosque; el sol le había quemado los pies desnudos, y de aquí el epíteto.[9] Se ha visto en las figuras de Edipo y de Melampo un lazo con las divinidades subterráneas; en las deformaciones que los caracterizan, alusiones eufemistas al cuerpo negro e hinchado del más típico de los animales ctónicos, la serpiente. Esta última conjetura es, evidentemente, absurda.[10] Pero no cabe duda de que Edipo y Melampo, además de ser ambos adivinos, tienen en común una malformación en los pies provocada por la exposición. Estas convergencias, como veremos, no son casuales.[11]

Dejemos de momento a Melampo y volvamos a Edipo. Su nombre y su función de instrumento inconsciente de la desventura de sus progenitores han sido interpretados como residuos de un núcleo fabuloso semiborrado.[12] Se le ha identificado con una trama elemental, típica de las fábulas de magia: el héroe, tras haber resuelto con medios extraordinarios una difícil misión, se casa con la princesa (en ocasiones después de haber matado al viejo rey). En la versión del mito que ha llegado hasta nosotros, la muerte del rey,

Layo, precede a la misión difícil: la solución de la adivinanza planteada por la Esfinge.[13] En otra versión, el héroe expósito, en vez de llegar a un reino extranjero, vuelve a su propia casa, lo que implica el parricidio y el incesto. Esta última variante, en la que reconocemos hoy el núcleo propiamente «edípico», sería un injerto tardío que, en la elaboración de los poetas trágicos, habría acabado transformando profundamente la trama fabulosa más antigua.[14]

El intento de distinguir distintos estratos en el interior de un mito es casi inevitablemente conjetural. Subráyese, con todo, que «más antiguo» no significa «más auténtico» (puesto que el mito es siempre asumido en bloque por la cultura que lo hace propio) ni «originario» (siendo el origen de un mito, por definición, inaccesible).[15] Pero si admitimos que, en principio, sea posible una diferenciación entre los distintos estratos, los pies mutilados de Edipo parecen pertenecer al núcleo fabuloso y no a las superposiciones sucesivas. Aun estando difundida en muchísimas culturas, la adivinanza de la Esfinge («¿Cuál es el animal que camina a cuatro patas por la mañana, con dos a mediodía y con tres a la noche?»), si bien se refiere al hombre en general, adquiría un significado particular en el momento en que era planteada a un individuo como Edipo, con los pies deformes y destinado a apoyarse, de viejo, en el bastón del ciego.[16] Pero en el *Edipo rey* de Sófocles la mutilación es evocada más que nada de modo indirecto: tiene una importancia marginal en el desvelamiento gradual de la verdadera identidad del protagonista.[17] Puede ser que esta estrategia dramática lenta y envolvente fuera sugerida, más que por una elección artística, por la dificultad de explicar un detalle hereditario de la tradición mítica que había llegado a ser incomprensible.

Se ha supuesto que el tema se relacionara con un remoto rito iniciático, según el cual el novato era expuesto primero a heridas simbólicas y posteriormente a un período de segregación: dos fases que corresponderían, en el caso de Edipo, a los pies agujereados y a la infancia pasada entre pastores.[18] En Grecia sólo quedaban rastros débiles o indirectos de este tipo de costumbres.[19] Pero su difusión en las culturas más dispares ha dejado una huella indeleble en las fábulas de magia. En éstas se ha descifrado una estructura recurrente: el héroe, tras haber caído en el mundo de los muertos —el equivalente mítico de los ritos de iniciación—, vuelve a la tierra para casarse con la reina. Podemos suponer que en la versión más antigua del mito de Edipo (identificada, como se ha dicho, con una fábula de magia), la herida en los pies, la exposición, el período pasado al margen del mundo de la *polis* en las alturas salvajes del Citerón y la lucha con la Esfinge —luego atenuada como solución de la adivinanza— son las diferentes etapas de un viaje iniciático hacia el más allá.[20] Esta interpretación confirmaría, integrándola y corrigiéndola, la ya citada que ve en Edipo un héroe ctónico asociado a divinidades infernales como las Erinias, ambiguas portadoras de prosperidad y de muerte.[21] Entre las distintas formas de denominar a las Erinias, los nombres en *-pous* son particularmente frecuentes. Se ha observado que Edipo, en *Las fenicias* de Eurípides (vv. 1543-1545), se compara a sí mismo

—tras haberse cegado— con un fantasma, un muerto.[22] Y la Esfinge es sin lugar a dudas un animal mortuorio.[23]

4. Estas conjeturas todavía no explican la forma particular de mutilación infligida a Edipo antes de ser expuesto.[24] Nos es iluminada indirectamente por otra interpretación que, a diferencia de la precedente, considera el mito en su totalidad, esto es, incluyendo también el parricidio y el incesto.[25] Así pues, la historia de Edipo viene incluida en un conjunto de mitos y de sagas que cubren un área geográfica vastísima: de Europa a Asia sudoriental, pasando por el norte de África y con prolongaciones al mar Ártico y a Madagascar.[26] Están basados en una estructura fundamentalmente análoga. Un viejo rey sabe por un oráculo que un joven príncipe —de quien es, según los casos, padre, abuelo, tío, padre adoptivo o suegro— lo matará para sucederlo. Para deshacer la profecía, el joven es obligado a dejar la patria; tras pasar por diversas pruebas vuelve, mata (voluntaria o involuntariamente) al viejo rey y lo sucede, generalmente desposándose con su hija o con su mujer. Los mitos griegos que siguen en todo o en parte esta secuencia pueden ser distribuidos en cuatro grupos, dos de ellos posteriormente divisibles en otros tantos subgrupos:

I. 1. (*Parricidio voluntario, si bien de forma atenuada*): Cronos (que castra a Urano) y Zeus (que despoja o castra a Cronos).

I. 2. (*Parricidio involuntario*): Edipo (que mata a Layo); Teseo (que provoca el suicidio de Egeo); Telégono (que mata a Ulises).

II. 1. (*Muerte voluntaria del tío*): Jasón (que en la versión originaria del mito mataba a Pelias); Egisto (que mata a Atreo, hermano de su propio padre, Tiestes); Télefo (que mata a los hermanos de su propia madre, Auge); los hijos de Tiron y de su tío, Sísifo (que matan a Salmoneo, hermano de su padre y padre de su madre).[27]

II. 2. (*Muerte involuntaria del tío*): Perseo (que mata a Acrisio, en ocasiones designado como hermano de su propio padre, Preto).

III. (*Muerte del abuelo*): otra vez Egisto (que mata a Atreo, padre de su propia madre, Pelopia) y otra vez Perseo (que mata a Acrisio, presentado generalmente como padre de su propia madre, Dánae).

IV. (*Muerte del futuro suegro*): Pélope (que hace morir a Enómao, padre de Hipodamía) y de nuevo Zeus (que según otra versión, conjetural, despoja a Cronos tras haberse unido a su propia hermana, Rea).

Como puede verse, los mitos comprendidos en esta serie (no exhaustiva) están caracterizados por una estructura similar que se articula en una serie de sustituciones, o mejor de atenuaciones, a partir de una hipotética versión radical, que supondría el parricidio voluntario y el incesto voluntario con la madre.[28] La castración o la pérdida del poder de divinidades celestiales (inmortales por definición) pueden ser consideradas de hecho, así como las

demás alternativas ennumeradas, variantes atenuadas del parricidio voluntario. Análogamente, Edipo que se une involuntariamente a Yocasta; Télefo, que evita en el último momento consumar el matrimonio con Auge; Telégono, hijo de Circe, que se desposa con su madrastra Penélope (mientras su doble, Telémaco, hijo de Penélope, se desposa con Circe) constituyen versiones cada vez más debilitadas del incesto voluntario con la madre.[29] Así pues, estos mitos se presentan ligados por una trama muy densa de semejanzas de orden estructural, en ocasiones reforzada por convergencias de carácter más específico. Bastará con algún ejemplo. Cuando Edipo, ya ciego, va a Colona, es acogido y protegido por Teseo, que recuerda la infancia pasada por ambos en el exilio. Pero también en este caso la elaboración de Sófocles apenas roza los elementos comunes a los dos mitos. Sus protagonistas han nacido de la transgresión de una prohibición de generar (absoluta en el caso de Layo, temporal en el de Egeo). Ambos, para ahuyentar la fatal profecía, han sido expulsados de la casa paterna. Ambos han superado victoriosamente el encuentro con monstruos como la Esfinge y el Minotauro. Ambos han provocado sin desearlo la muerte de sus respectivos padres. Ambos prolongan en su propia descendencia masculina la maldición que los ha golpeado.[30] Entre el mito de Perseo y el de Télefo se han reconocido otras convergencias: las madres separadas para evitar la habitual profecía, seducidas (respectivamente por Zeus y por Heracles), arrojadas al mar (en un arca sellada o en una cesta).[31] Los animales (abejas, osas, cabras) que alimentan al pequeño Zeus en la caverna de Creta, librándolo de la antropofagia paterna, tienen un paralelo preciso en la cierva que da de mamar a Télefo, en la cabra (*aix*) que nutre a Egisto (*Aighisthos*). Y así sucesivamente.

5. De este fondo de semejanzas surge una, que hasta ahora sólo ha sido señalada de manera episódica y parcial: más de la mitad de los protagonistas de esta serie mítica están caracterizados por detalles que tienen que ver con el deambular.[32] Además de Edipo, con los pies agujereados, encontramos a Jasón que, cumpliendo la profecía, se presenta al tío usurpador, Pelias, con una sola sandalia; Perseo, que antes de combatir con Gorgo recibe de Hermes una de sus sandalias; Télefo, que tras haber matado a los hijos de su tío Áleo, es herido por Aquiles en la pierna izquierda; Teseo, que encuentra bajo una piedra, además de la espada, las sandalias doradas de Egeo que le permitirán, de vuelta en la patria, ser reconocido; Zeus, a quien el monstruoso Tifeo corta los nervios de las manos y de los pies, escondiéndolos en una caverna (donde serán después encontrados).[33]

Nos encontramos, pues, ante personajes marcados *a*) por malformaciones o heridas en los pies o en las piernas, *b*) con una sola sandalia, *c*) con dos sandalias. La primera característica, en ocasiones acompañada o sustituida por otras defectos físicos (monoculismo, baja estatura, tartamudeo), era particularmente frecuente entre los héroes griegos; esta observación figura ya en un breve drama paródico atribuido a Luciano de Samosata, *Tragodopodagra*.[34] En cuanto a la segunda, pronto volveremos sobre ella.

La última parecería a primera vista corresponder a una situación normal respecto a la cual medir los eventuales descartes.

En realidad el detalle de las sandalias tiene, en el mito de Teseo, implicaciones más complejas. El levantamiento del pedrusco, por medio del cual entra Teseo en posesión de las sandalias paternas, constituye un puro y verdadero rito de iniciación que señala su ingreso en la edad adulta.[35] Recuérdese que también se ha atribuido un significado iniciático a los pies horadados de Edipo. Más adelante se verá que la única sandalia calzada por Jasón y por Perseo tiene el mismo valor. Las etapas de la iniciación que han sido reconocidas en la historia de Edipo —las heridas simbólicas, la segregación a un ambiente silvestre, la lucha contra los monstruos— reaparecen, de forma más o menos modificada, también en los otros mitos que componen la serie.

En algunos de ellos encontramos también la prueba suprema, de la que en el mito de Edipo sólo quedan rastros imperceptibles: el viaje al mundo de los muertos.[36] En las sandalias y en la espada dejadas por Egeo bajo la roca se ha reconocido, de hecho, un tema de fábula: los instrumentos mágicos que permiten al héroe ir al más allá. Entre las pruebas que la tradición mítica atribuye a Teseo, figura también el viaje al Hades, para intentar recuperar y llevar a la tierra a Perséfone, raptada por el dios de los muertos.[37] Jasón, tras salir del río Anauros calzando una única sandalia, emprende la expedición hacia la Cólquida a la busca del vellocino de oro, en el curso de la cual desciende a los infiernos con la ayuda de la maga Medea.[38] Perseo, que combate contra la monstruosa Gorgona calzando la sandalia mágica que le había dado Hermes (que por eso era llamado *monocrepide*, esto es, «monosandalia») también está asociado al mundo subterráneo.[39]

6. La triple conexión entre niño fatal, particularidad relacionada con el deambular y el mundo de los muertos halla una confirmación clarísima en la figura de Aquiles. Un mito lo presenta como un niño fatal fracasado: Zeus había decidido no unirse a Tetis porque, según la profecía, el hijo nacido de ambos superaría a su propio padre.[40] El epíteto que designaba a Tetis —«pie de plata»— recordaba la mutilación infligida por Hefesto, el dios-forjador de pies deformes que le había lanzado un martillo cuando la perseguía con la intención de violarla.[41] Esta condensación de anomalías deambulatorias prepara la mutilación infligida inmediatamente después de nacer al hijo de Tetis, Aquiles, llamado el «pie veloz». Sus progenitores lo habían hecho invulnerable, aunque sólo fuera parcialmente, sumergiéndolo en las aguas del Estigio o (según otra versión) en el fuego: el talón quemado por las llamas había sido sustituido por el de un gigante velocísimo.[42]

Las connotaciones mortuorias sugeridas por la asociación con el Estigio, el río de ultratumba, son confirmadas por otros testimonios. Tras el héroe Aquiles, que según una tradición ignorada por Homero estaba enterrado en la isla de Leuca (actualmente Isla de las Serpientes), situada frente a Olbia, en las costas septentrionales del Mar Negro, se ha individualizado en realidad

a un Aquiles más antiguo, dios de los muertos. Olbia era una colonia griega en un territorio habitado por escitas. A finales del siglo VII a. de C., Alceo, en una poesía de la que sólo nos ha llegado un verso, llamaba a Aquiles «señor de los escitas». Se ha querido reconocer trazos escitas en una célebre copa en que el pintor Sosias representó a Patroclo herido junto a Aquiles que lo cura; concretamente, en el rostro de Patroclo.[43] En cualquier caso, el verso de Alceo introduce una nota sorprendente en la imagen habitual de Aquiles, el más típico de los héroes griegos.

7. La inmersión en el fuego de Aquiles niño ha sido comparada a dos ritos: el primero, descrito en el himno homérico a Deméter (vv. 231-255); el segundo, efectivamente practicado en la isla de Quíos a principios del siglo XVII. Deméter, queriendo hacer inmortal al pequeño Demofonte, lo metió repetidamente en el fuego, ungiéndolo con ambrosía, el alimento de los dioses; pero ante el temor de la madre, en un ataque de ira había devuelto al niño a su condición humana.[44] Ya hemos recordado que, según el erudito Leone Allacci, los habitantes de Quíos solían tostar las plantas de los pies de los niños nacidos entre Navidad y Epifanía, a fin de que no se convirtieran en *kallikantzaroi* (espíritus deformes que, en el mismo período del año, solían dejar el mundo subterráneo para vagar por la tierra).[45] Si aceptamos la hipótesis de que estas figuras del folklore griego se derivan de los antiguos centauros, las analogías con Aquiles —hijo de una diosa de características parcialmente equinas como Tetis, criado por el centauro Quirón— se hacen fácilmente comprensibles.[46] En el intento de evitar a los niños de Quíos un destino desventurado, entrevemos la reinterpretación de lo que debió de ser en el pasado un rito propiciatorio, de carácter iniciático, con vistas a procurar a quien era objeto del mismo una condición sobrehumana. Malformaciones o desequilibrios deambulatorios distinguen, también aquí, a seres (dioses, hombres, espíritus) en equilibrio entre el mundo de los muertos y el de los vivos.

8. Que Jasón, como Aquiles, fuera educado por el centauro Quirón no puede ser considerado, a estas alturas, una coincidencia. La equivalencia simbólica entre pies hinchados, deformes, escaldados o simplemente descalzos tiene cantidad de confirmaciones en el exterior del recinto de mitos en que hasta ahora nos hemos movido.

A principios del siglo XIX se encontró en Damasco una estatuilla de bronce que representaba a una diosa desnuda y con una sandalia en un pie. Unos decenios más tarde fue identificada como una diosa funeraria, Afrodita Némesis; pero la presencia de una única sandalia en otros cultos o mitos nos remite, cosa obligada, a la mitología solar.[47] Después esta singularidad iconográfica fue olvidada. Vuelve a surgir, en otro contexto y de modo independiente, en los primeros años de este siglo. En Roma, durante la construcción del Quirinal, se halló una estatua antigua que representaba a un joven de altura ligeramente inferior a la real. En el Museo del Palazzo dei Conservatori fue identificada una copia de calidad más decadente, que

correspondería a la época de los Antoninos, en que el joven tiene en brazos un cochinillo (que hoy ha sido separado por ser fruto de un añadido tardío, pero presente en esculturas similares). La presencia, en el primer caso, de un mirto sobre el tronco de sostén y en el segundo del cochinillo (ambos sagrados para Deméter) permite reconocer en el joven a un iniciado en los cultos de Eleusis. Pero mientras que en la estatua descubierta cerca del Quirinal el único pie conservado (el derecho) está desnudo, en la copia del Palazzo dei Conservatori el joven tiene un pie desnudo y el otro (el izquierdo) calzado con una sandalia (figuras 16 y 17). Se supone que la costumbre de calzar una única sandalia está conectada a situaciones rituales en que, a través de un contacto más inmediato con el suelo, se intentaba alcanzar una relación con las potencias subterráneas. La hipótesis parecía confirmada por algunos testimonios literarios. Dido, en el momento de matarse por haber sido abandonada por Eneas, se quita una sandalia (*unum exuta pedem vinclis*, *Eneida*, IV, 517); lo mismo hace Medea, en el acto de evocar a una diosa como Hécate, ligada a ultratumba (*nuda pedem*, *Met.* VII, 182).[48] Es cierto que Servio, comentando el pasaje de Virgilio, supuso un gesto de magia simpática: atar y desatar la sandalia para atar y desatar la voluntad ajena.[49] Pero la sarie completa hace pensar más bien en un contexto fúnebre. La iniciación era una muerte ritual: en la escena iniciática pintada al fresco en la villa pompeyana de los Misterios, la figura de Dioniso postrado tiene el pie derecho desnudo (figura 19).[50]

Pero hay otros ejemplos mediterráneos de monosandalismo que complican el cuadro. Tucídides cuenta (III, 22) que los platenses, en invierno del año 428 a. de C., hicieron una incursión contra los espartanos en una noche sin luna, teniendo calzado solamente un pie (el izquierdo). En un fragmento conservado del *Meleagro* de Eurípides se cita a los héroes reunidos para cazar el jabalí Calidó; entre ellos figuran los hijos de Testio, con una sola sandalia en el pie derecho.[51] Virgilio (*Eneida* VII, 678 ss.) describe a Céculo, fundador mítico de Preneste, a la cabeza de un grupo de hombres armados cuyo pie izquierdo estaba desnudo (y el derecho cubierto por un burdo calzado). La oscuridad de estos pasajes resulta más reforzada que atenuada por las glosas explicativas introducidas por los autores mismos o por sus comentaristas antiguos. Tucídides afirmó que los platenses intentaban, con aquel único calzado, «actuar con más seguridad en el fango», pero entonces ¿por qué no decidieron directamente ir descalzos? Según Eurípides, los hijos de Testion seguían una costumbre arraigada entre los etolios para hacer más ágiles sus piernas, pero ya Aristóteles objetó que en tal caso el pie calzado hubiera debido de ser el izquierdo.[52] Servio, en su comentario a Virgilio, observó que se entra en combate con el pie izquierdo por delante: a diferencia del derecho, el izquierdo está protegido por el escudo. Macrobio, al discutir estos pasajes (*Saturn.*, V. 18), propuso una explicación distinta, de carácter étnico: tanto los etolios descritos por Eurípides como los hernicios descendientes de Céculo, el fundador de Preneste, eran de origen pelasgo (el pasaje de Tucídides sobre los platenses le era desconocido). En realidad los hijos de Testio, Plexipo y

Toseo, eran curetes, no etolios como su sobrino y matador, Meleagro.[53] Pero es evidente que dudas, intentos de explicación racional o remisiones a tradiciones remotas denuncian la incapacidad de descifrar un contenido mítico y ritual que ya en el siglo V a. de C. se mostraba incomprensible.

Uno o más contenidos. Pues tampoco puede ser excluida *a priori* la posibilidad de que en estos casos se esconda un significado análogo. Se ha intentado aclarar el monosandalismo presumiblemente ritual de los platenses comparándolo al mítico de Jasón; ambos aparecen inspirados en un modelo efébico, lejano del de los soldados adultos, los hoplitas.[54] Y sin embargo esta comparación, aunque convincente, se limita a posponer la solución a la dificultad: ¿por qué el efebo Jasón calzaba sólo una sandalia (la derecha)?[55] Cabe buscar una respuesta inscribiéndolo en una serie más vasta, que incluye personajes míticos caracterizados no sólo por una única sandalia, sino, en general, por particularidades ligadas al deambular.[56] Las simetrías entre Jasón y Filoctetes se nos muestran repentinamente evidentes.[57] Tras haber participado en la expedición de los argonautas (conducida por Jasón), Filoctetes se había dirigido a la isla de Lemnos, allí, mientras se acercaba al altar (erigido por Jasón) de la diosa Crise, fue mordido en el pie por una serpiente. En la tragedia homónima de Sófocles, Filoctetes cuenta que sus compañeros, al no poder soportar el hedor que emana de su pie infectado, lo abandonan, quedando así «expuesto como un niño abandonado por su nodriza» (vv. 5 y 702-703) en la isla desierta de Lemnos. En ella desembarca Ulises acompañado de Neoptólemo, el joven hijo de Aquiles, para apoderarse a base de astucia del arco de Filoctetes, con el que, según la profecía, los griegos serían capaces de vencer en la guerra de Troya. La condición de Filoctetes, entre la vida y la muerte, entre la humanidad y la bestialidad, ha sido comparada a la iniciación efébica de Neoptólemo; la reintegración de uno a la vida civil, al llegar a la condición adulta del otro.[58] Pasemos ahora a Jasón. En la cuarta *Pythica* de Píndaro (vv. 108-116) se cuenta que, inmediatamente después de su nacimiento, para sustraerlo a la violencia de su tío usurpador, sus padres habían simulado llorar su muerte; luego, a escondidas, se lo habían confiado al centauro Quirón. Saliendo de las aguas del río Anauros con el pie izquierdo desnudo, el efebo Jasón tiene que cargar con una muerte simulada seguida de una infancia y una primera juventud en un antro selvático, con un ser medio animal medio humano. Como el pie herido de Filoctetes, la única sandalia que calza Jasón alude a la iniciación y por ello, simbólicamente, a la muerte.

También Céculo era un dios de los muertos: Tertuliano (*adv. nat.* 2, 15) dice que sus ojos eran tan terribles que privaban del sentido a quienes los miraban. La identidad entre este dios y su homónimo, Céculo fundador de Preneste, es cierta.[59] En la *Eneida*, los hernicios guiados por Céculo tienen la cabeza cubierta por gorros leonados de piel de lobo, similares al que lleva, según la tradición, en el Hades, el dios etrusco de ultratumba.[60] La referencia, inmediatamente a continuación, al pie izquierdo desnudo, parece sellar la representación de una pura y verdadera compañía de los muertos, comparable al *exercitus feralis* que evocará Tácito al hablar de la tribu germánica

de los hattis.[61] No está excluido que también el pie desnudo de los platenses descrito por Tucídides tuviera implicaciones análogas.

9. Las leyendas sobre la infancia de Céculo cuentan que era un expósito, como Rómulo —o como Edipo—. La primera comparación es inevitable: los mitos sobre Céculo, hijo de una mujer fecundada por una chispa de la forja, y por ello llamado hijo de Vulcano, jefe de una banda de bandidos, fundador de una ciudad (Preneste), hace de él un equivalente de Rómulo.[62] La segunda, sin embargo, puede parecer genérica. No es así.

Las leyendas sobre la infancia de Céculo, fundador de Preneste, recuerdan cercanamente las que rodean a la infancia de Ciro, de Moisés, de Rómulo, y en ciertos aspectos a la del propio Jesús, y de otros muchos fundadores de ciudades, imperios y religiones. Las semejanzas entre estos relatos han sido analizadas muchas veces y desde puntos de vista distintos, generalmente no comunicados entre sí: psicoanalítico, mitológico, histórico, y por último narratológico.[63] Entre los elementos que más a menudo aparecen en estas biografías hallamos: la profecía acerca del nacimiento, presentada como una calamidad para el soberano reinante, a quien en ocasiones el héroe está ligado por relaciones de parentesco; la separación preventiva en lugares cerrados, o consagrados, de la madre, indicada en la profecía (de modo que el nacimiento, que no obstante sigue siendo normal, es con frecuencia atribuido a un dios); la exposición o intento de matar al recién nacido, abandonado en lugares selváticos e inhóspitos; la intervención protectora de animales, de pastores o de ambos, que alimentan y crían al niño; la vuelta a la patria, acompañado de pruebas extraordinarias; el triunfo, el sobrevenir de un destino adverso y finalmente la muerte, seguida en algún caso de la desaparición del cadáver del héroe. Mitos como el de Edipo, Teseo y Télefo siguen en parte este esquema.[64] Tales convergencias podían ser utilizadas con fines propagandísticos. Las analogías entre Télefo y Rómulo fueron acentuadas en el período de amistad entre Roma y Pérgamo (siglos III-II a. de C.).[65] Plutarco escribió que el relato de los orígenes de Roma redactado por Fabio Pictor se hacía eco, probablemente a través de un intermediario, un historiador griego perdido (Diocles de Pepareto), de una tragedia también perdida de Sófocles, *Tiro*. En ella se contaban las aventuras de los hijos de Tiro y del dios Poseidón, los gemelos Neleo y Pelias, quienes, como Rómulo y Remo, habían sido confiados a las aguas de un río, hasta que una perra y una acémila los recogieron y criaron.[66] También Jesús, nacido de una virgen, como habían anunciado los profetas; la ira de Herodes contra el niño destinado a ser rey de los judíos; la matanza de los inocentes y la fuga a Egipto son acontecimientos que se inscriben en un esquema narrativo ampliamente difundido entre el altiplano iraní y el Mediterráneo.

10. Hemos visto surgir tres conjuntos constituidos por *a*) mitos sobre el hijo (o sobrino o yerno) fatal. *b*) mitos y ritos relacionados de algún modo con el deambular. *c*) mitos y leyendas sobre el nacimiento del héroe.

Aunque sólo son parcialmente superponibles, estos conjuntos están ligados por una densa red de semejanzas, debidas probablemente a la existencia de un hilo conductor común: la iniciación entendida como muerte simbólica.[67] Pongamos un ejemplo. Como Edipo «pie hinchado» libra a Tebas de la amenaza de la Esfinge, así Meleagro libra a Calidón de la amenaza de un jabalí monstruoso. Al igual que Jasón, quien lleva una sola sandalia, como Télefo después herido en una pierna, Meleagro hace que se cumpla la profecía matando a sus tíos, mientras se hace el reparto de los despojos del jabalí abatido. Para vengar a los hermanos muertos, Altea, madre de Meleagro, arroja al fuego un tizón apagado al que, desde su nacimiento, estaba ligada la vida del hijo, invirtiendo, por así decirlo, la inmersión en el fuego de Demofonte y Aquiles, que tenía por objeto procurarles la inmortalidad. Eurípides, Aristóteles y un escoliasta de Píndaro (*Pyth.*, IV, 75) concuerdan en la afirmación de que entre los etolios era costumbre calzar sólo una sandalia. También el joven hijo del rey de los etolios, Meleagro, entra pues en la serie de los héroes marcados por desequilibrios o malformaciones deambulatorias.

En las leyendas sobre la infancia de los fundadores de imperios o religiones estas marcas muy rara vez se repiten.[68] Pero no parece casual que, de la lucha nocturna junto al río Yabboq (*Génesis*, 32, 23-33) contra un ser innominado (¿Yahve?, ¿un ángel?, ¿un demonio?), salga Jacob cojeando, con la articulación del fémur dislocada y un nombre nuevo: Israel.[69] Cuando leemos que los seguidores de Céculo (y, por extensión, el propio Céculo) caminaban con un pie desnudo, este detalle aparentemente nimio adquiere, a la luz de la configuración que hemos visto delinearse poco a poco, una importancia inesperada. Un héroe con un solo pie calzado y los ojos débiles (como el mismo nombre de Céculo lo indica), puede ser considerado como la equivalencia atenuada de un héroe cojo y ciego: Edipo.[70]

11. Ciro, antes de apoderarse del reino, había vivido —cuenta Estrabón— entre los bandidos (*kardakes*); Rómulo, a quien una tradición concorde representa rodeado de hombres fuera de la ley y malhechores (*latrones*), es descrito por Eutropio (I, I, 2) como un abigeo. En esta convergencia (una de tantas) entre los dos ciclos legendarios se ha visto una prueba de la importancia que adquirieron las asociaciones masculinas en el altiplano iraní y en el Lacio.[71] Es probable, pero en cualquier caso, se trata de un detalle ligado a un esquema narrativo difundido, como se deduce también de la referencia de Eurípides (*Las fenicias*, 32 ss.) al hurto de los caballos de Layo por parte de Edipo.[72] En la biografía legendaria del joven héroe los hurtos de ganado llevados a cabo junto con sus coetáneos constituyen una etapa obligada, casi un rito de iniciación. Se repetía así un antiquísimo modelo mítico, largamente documentado en el ámbito cultural indoeuropeo: el viaje al más allá para robar el ganado que posee un ser monstruoso.[73]

Se ha propuesto ver en este mito la reelaboración de los viajes extáticos al mundo de los muertos efectuados por los chamanes para procurar caza a la comunidad.[74] A una conclusión similar habíamos llegado al analizar las gestas nocturnas de los *burkudzäutä* osetas, de los licántropos bálticos y de los *benandanti* de Friuli, que tenían el objetivo de arrebatar a los muertos o a los brujos los granos germinados o una cosecha abundante. Una estructura mítica, nacida presumiblemente en una sociedad de cazadores, es asumida (y parcialmente modificada) por sociedades muy distintas, basadas en el pastoreo o en la agricultura. Los eslabones de esta transmisión cultural se nos escapan. Pero quizás no sea irrelevante que Heracles, el principal protagonista de este ciclo de mitos en suelo griego, esté relacionado de muchos modos con el mundo escita. Según un mito referido por Heródoto (IV, 8-10), Heracles, tras haberse apoderado de las terneras de Gerión, se dirigió a la Escitia, entonces desierta, se unió a una divinidad local medio mujer y medio serpiente y dio origen a los escitas. Su maestro, el arquero Téutaro (originariamente Heracles iba armado con arco, no con la clava), es representado en ocasiones con ropas escitas. La presencia en China de un héroe mítico a quien se atribuían empresas análogas a las de Heracles ha sido dubitativamente atribuida a una mediación escita.[75]

12. También la recuperación de las vacas de Ificles por parte de Melampo (*Odisea* XI, 287-298; XV, 225 ss.) se ha comparado a los mitos basados en el hurto de ganado del más allá.[76] Melampo, hecho prisionero por Ificles, consigue librarse del hundimiento de la cárcel al oír, con su finísimo oído, el rumor de la carcoma que deshace las vigas. Éste es uno de los muchos elementos de fábula que caracterizan a la figura de Melampo. Se decía de él, por ejemplo, que dos serpientes le limpiaban los oídos con sus lenguas, de modo que lograba entender el idioma de los pájaros. La misma facultad poseía Tiresias, el vidente ciego transformado en mujer durante siete años por haber asistido al acoplamiento de dos serpientes.

Ya hemos visto qué analogías ligaban a Edipo «pie hinchado» con Melampo «pie negro». Las que hay entre Melampo y Tiresias, entre Tiresias y Edipo (tres adivinos) son evidentes. En una escena famosa del *Edipo rey* de Sófocles, Edipo se retrae horrorizado al conocer por Tiresias la identidad, hasta entonces oculta, de aquel que con su culpa ha llevado la peste a Tebas. El diálogo entre ambos está dominado por una contraposición que esconde una simetría importante. Por una parte está el vidente ciego que sabe, por otra el culpable ignorante, destinado a salir de las tinieblas metafóricas de la ignorancia para caer en las reales de la ceguera. El paso vacilante con que Edipo (según la profecía de Tiresias) se dirigirá desterrado y mendicante, apoyado en un bastón, a tierra extranjera, recuerda al propio Tiresias, apoyado en el bastón de vidente que le ha dado Atenea.[77]

Tiresias, y Melampo todavía más, son los prototipos míticos de los yatrománticos griegos —curanderos, adivinos, magos, extáticos— que han sido comparados a los chamanes del Asia central y septentrional.[78] Encontramos entre ellos a personajes que realmente existieron pero que están

envueltos en el halo de luz de la leyenda: Pitágoras del muslo de oro, Empédocles que desaparece en el Etna dejando un único rastro de sí: una sandalia de bronce arrojada desde el fondo del cráter.[79] Detalles aparentemente inocuos que, rozados por la varita mágica de la comparación, hacen que aflore repentinamente su fisonomía secreta.[80]

13. En Grecia el desequilibrio ambulatorio estaba asociado de manera particular a una divinidad: Dioniso, cuyo culto, según Heródoto (II, 49), había sido introducido por Melampo.[81] Se decía que Dioniso había nacido del muslo de Zeus.[82] En el santuario de Delfos se veneraba a un Dioniso *Sphaelotas* (literalmente, «que hace vacilar»). Un mito ilustraba esta calificación. La flota de los griegos, de viaje hacia Troya, había llegado por error a Misia. En el curso de una batalla, Aquiles se había encontrado con el soberano de la región, Télefo. Dioniso, airado porque en Misia no le rendían honores suficientes, hizo que Télefo se enredase en una cepa de vid, tropezara y cayese; Aquiles lo hirió en una pierna. El héroe del talón vulnerable, el héroe de la pierna herida, el dios que hace vacilar o caer: en la fisonomía de los tres protagonistas de los mitos vemos refractarse, de distintas formas, el mismo rasgo simbólico. Conocemos, al respecto, un equivalente ritual: el *askōliasmos*, un juego (practicado en las fiestas en honor de Dioniso Leneo) consistente en saltar a la pata coja.[83]

El término *askōliazein* indicaba la costumbre de las grullas de mantenerse en pie con una sola pata.[84] Tampoco en este caso faltaban implicaciones rituales. En Delos y en Creta se practicaba, por la noche, una «danza de la grulla»; Plutarco, en el siglo II d. de C., hablaba de ello como de una costumbre todavía viva. Según la tradición, la danza, en la que participaban muchachos y muchachas, imitaba el recorrido sinuoso del laberinto del que Teseo, tras haber matado al Minotauro, salía gracias a las artes de Ariadna. Se ha supuesto que el nombre de la danza subraya la analogía entre los movimientos del danzante y el modo de caminar de la grulla.[85] Un rito de ese tipo parece compatible con todo lo que se ha dicho sobre el carácter iniciático de las empresas de Teseo. Que el laberinto simbolice el mundo de los muertos, que Ariadna señora del laberinto sea una diosa fúnebre, son conjeturas más que probables.[86] En Atenas se celebraba cada año el matrimonio de Dioniso con Ariadna el segundo día del Anthesterion: una antigua fiesta primaveral que coincidía con el retorno periódico a la tierra de las ánimas de los muertos, ambiguos portadores de bienestar y de influencias nocivas, a quienes se aplacaba con ofrendas de agua y de cereales hervidos.[87] Sabemos que en Delos la danza de la grulla se desarrollaba en torno al templo de Apolo, el dios que estaba ligado a Dioniso por una relación estrechísima, ya de simetría, ya de antítesis.[88] Precisamente en Delos, hacia el 300 a. de C., un tal Karystios dedicó a Dioniso una estela que representaba a una grulla sobre un falo.[89]

Los lazos entre Dioniso y la danza de las grullas son solamente hipotéticos. No parece arriesgado, sin embargo, relacionar la caída o el salto con

los aspectos subterráneos y fúnebres de la figura de Dioniso. «La misma cosa son Hades y Dioniso», dijo Heráclito.[90]

14. En la China del siglo IV a. de C., durante el período de los Reyes Combatientes, el filósofo taoísta Ko Hong describió en un tratado, con mucho detalle, el llamado «paso de Yu», una danza que consistía en avanzar ora con la izquierda ora con la derecha, arrastrando la otra pierna, de tal modo que se imprimía al cuerpo un andar a saltos. El héroe mítico de quien provenía el nombre de la danza, Yu el Grande, ministro y fundador de una dinastía, estaba semiparalizado. Se le atribuían poderes de tipo chamánico, como transformarse en oso o controlar las inundaciones. En ciertas partes de China existían hasta no hace mucho tiempo mujeres chamanes que, con el rostro tapado por un pañuelo, danzaban, hasta caer en trance, el paso de Yu.[91] En principio éste formaba parte de una danza animal (quizás relacionada con el mono), comparable a aquellas, también asimétricas, que tomaban el nombre de pájaros míticos con una sola pata: el Pi-fang, genio del fuego; el Chang-yang, genio de la lluvia; el faisán con rostro humano, en el que se ha reconocido una especie de correspondencia simbólica del Yu.[92]

Ignoramos si también la antigua danza china llamada «de la grulla blanca» tenía estas características asimétricas. Cuenta una leyenda que la hija de Ho-lu, rey de Wu (514-495 a. de C.), ofendida por su padre, que le había ofrecido un pescado tras haberse comido la mitad, se dio muerte. Ho-lu hizo sepultar a su hija en una tumba a la que se accedía por un pasaje subterráneo. Al final de la danza de las grullas blancas había hecho entrar a los danzantes y al público en el pasaje subterráneo y los había enterrado vivos.[93] También aquí, como en el mito cretense, la danza de las grullas está asociada a un corredor subterráneo y a un sacrificio humano; demasiado poco, quizás, para hacer que un fenómeno proceda de otro tan lejano o para postular un origen común.[94] Identidades aisladas pueden ser fruto de coincidencias. Los paralelismos públicos basados en un isomorfismo profundo plantean preguntas más inquietantes. El paso de Yu ha sido comparado a los ropajes bicolores, mitad negros mitad rojos, vestidos por los participantes en la ceremonia con que se abría el año nuevo, en un período consagrado a los espíritus de los muertos: la expulsión de los Doce Animales que simbolizaban a los demonios y las enfermedades.[95] En ambos casos el desequilibrio deambulatorio aparece asociado a la comunicación con el mundo de los muertos. Ahora bien, también en Europa se creía que las ánimas de los muertos rondaban entre los vivos sobre todo entre el final del año viejo y el inicio del nuevo, durante las doce noches entre Navidad y Epifanía.[96] Precisamente entonces, como se recordará, tenían lugar los vagabundeos de los *kallikantzaroi* griegos y de los licántropos de Livonia. Los primeros eran guiados por un «gran *Kallikantzaros*» cojo; los segundos, por un niño cojo.[97]

15. A primera vista las circunstancias de calendario a que están asociados estos fenómenos chinos, griegos y bálticos aportan elementos que

favorecen la hipótesis, que en este caso parece argumentada de manera indiscutible, según la cual la cojera mítico-ritual sería un fenómeno transcultural relacionado con el paso de las estaciones. En algunos ritos del folklore europeo esta conexión se muestra con toda claridad: en la Marca de Brandemburgo, por ejemplo, el que personifica al invierno que está acabándose finge cojear; en Macedonia, bandas de niños celebran la llegada de marzo lanzando invectivas contra «febrero el cojo».[98] Pero una explicación de este género sólo puede ser aceptada si aislamos un objeto (la cojera mítica y ritual) basándonos en características inmediatas, y por ello superficiales.[99] La búsqueda de isomorfismos profundos nos ha llegado a ampliar el cuadro, comprendiendo fenómenos aparentemente distintos pero que tienen en común la referencia, real o simbólica, al desequilibrio ambulatorio: cojear, arrastrar una pierna herida, tener un talón vulnerable, caminar con un pie descalzo, tropezar, saltar a la para coja. Esta redefinición de las características formales del objeto a explicar ha hecho insostenible, en la mayor parte de los casos, la vieja hipótesis interpretativa. Ligar el paso estacional al complejo de mitos aquí analizados —empezando por el de Edipo— sería, evidentemente, absurdo.[100]

En el desequilibrio ambulatorio que caracteriza a divinidades como Hermes o Dioniso, o a héroes como Jasón o Perseo, hemos descifrado el símbolo de un pasaje más radical: una conexión, permanente o temporal, con el mundo de los muertos.[101] Ésta viene confirmada también por las connotaciones fúnebres de las doce noches en que licántropos y *kallikantzaroi* vagan por campos y pueblos. Mas no basta con limitarse a esta constatación. ¿Cómo es posible que mitos y ritos semejantes resurjan con tanta insistencia en ámbitos culturales tan heterogéneos, desde Grecia hasta China?

16. Habría una respuesta rápida, al alcance de la mano, a la pregunta anterior. En la cojera mítico-ritual se ha reconocido un arquetipo: un símbolo elemental que formaría parte del patrimonio psicológico inconsciente de la humanidad.[102] A conclusiones similares ha llegado también otra tentativa de identificar, a través de la dispersión de los testimonios etnográficos, un grupo restringido de fenómenos definibles como universales-culturales. Por ejemplo, el mito, documentado en los más variados contextos, del hombre unilateral o demediado, provisto de una sola pierna, un solo brazo, un solo ojo y así sucesivamente, sería un arquetipo nacido de una propensión psicológica inconsciente de nuestra especie.[103] A este pequeño cortejo alguien podría añadir al que lleva una sola sandalia o al saltarín sobre un solo pie. Obviamente, semejante proliferación anularía las ambiciones teóricas inherentes a la noción de arquetipo. Nacida para aferrar algunas constantes del fondo de la psique humana, parece amenazada por dos tendencias opuestas: desmenuzarse en unidades demasiado limitadas, como sucede con la propuesta ahora descrita, o evaporarse en grandes categorías del tipo Gran Madre, inspiradas por una psicología etnocéntrica.[104] En ambos casos se presupone la existencia de símbolos autoevidentes, universalmente

difundidos —los arquetipos, de forma cabal— y cuyo significado sería aprehensible de modo intuitivo.

Los presupuestos de la investigación que estamos llevando a cabo son completamente distintos. El objeto de la investigación no nos viene dado, sino que debe ser reconstruido a base de afinidades formales; su significado no es transparente, sino que debe ser descifrado por medio del examen del contexto, o mejor de los contextos pertinentes. Y sin embargo es cierto que métodos distintos pueden llegar en ocasiones a resultados parcialmente similares (aunque no tan captables). La indagación psicológica sobre el presunto arquetipo de la cojera ha sacado a la luz su componente iniciático. La indagación antropológica sobre el hombre demediado ha discutido la posibilidad de que en un área comprendida entre Asia continental, Borneo y Canadá, este presunto arquetipo exprese principalmente la mediación entre el mundo de los humanos y el de los espíritus y los dioses. Pero a fin de cuentas esta hipótesis interpretativa ha sido arrinconada, sosteniendo que ni un análisis en profundidad de casos particulares ni una comparación más amplia serían capaces de hacer emerger una interpretación unitaria del complejo mítico-ritual basado en el hombre demediado.[105] Un arquetipo es, en suma, un arquetipo, y lo que es identificado por vía casi intuitiva no puede ser superpuesto a un análisis más profundo.

En realidad la comparación permite superar una conclusión tan tautológica. Entre los ibo africanos, entre los mikow de California, entre los bororo de la Amazonia, los que participan en un rito con el cuerpo pintado mitad de blanco y mitad de negro, en sentido longitudinal, personifican a los espíritus. En el norte de Borneo, el héroe cultural que, tras subir a los cielos, descubre la planta del arroz, es un hombre demediado. Entre los yakutos siberianos se habla de chamanes demediados.[106] También en Siberia, el héroe de una fábula samoyeda extraordinaria, cuatro veces matado por un misterioso antagonista, es cuatro veces resucitado por un viejo con una sola pierna, una sola mano, un único ojo, que conoce el camino de acceso a un lugar subterráneo habitado por esqueletos y monstruos silenciosos, en donde una vieja devuelve la vida a los muertos durmiendo sobre sus huesos reducidos a cenizas. La tendencia omniabarcante es, pues, clara.[107] En ella encaja también un testimonio procedente de una tradición cultural mucho más próxima a nosotros: el ciclo artúrico. El hombre con una única pierna, toda ella de plata con incrustaciones de oro y de piedras preciosas, con quien se bate Gauvain —uno de los dos protagonistas del *Perceval* de Chrétien de Troyes— se sienta silencioso en el umbral de un castillo circundado por un río en que se encuentran personajes a los que se suponía muertos desde hacía tiempo.[108] De África a Siberia, pasando por la Île-de-France medieval, el hombre demediado se muestra —al modo de los cojos, los portadores de una sola sandalia y demás— como una figura intermedia entre el mundo de los vivos y el de los muertos o los espíritus. Se diría que hay una construcción de orden formal que plasmara los materiales culturales más dispares, vertiéndolos en un número relativamente exiguo de moldes preordenados.

Según un mito sobre los orígenes del género humano recogido en la isla de Ceram (Molucas), la piedra quería que los hombres tuvieran solamente un brazo, solamente una pierna, solamente un ojo, y fueran inmortales; el árbol de la banana, por su parte, que tuvieran dos brazos, dos piernas, dos ojos y que fueran capaces de engendrar. En la disputa llevó la mejor parte el árbol de la banana; pero la piedra insistió en que los hombres estuvieran sujetos a la muerte. El mito nos invita a reconocer en la simetría una característica de los seres vivos.[109] Si a esto añadimos una característica más específicamente, aunque no exclusivamente, humana —la posición erecta—, nos encontramos ante un ser vivo, simétrico y bípedo.[110] La difusión transcultural de los mitos y de los ritos basados en la asimetría deambulatoria tiene, de modo verosímil, sus raíces psicológicas en esta percepción elemental, mínima, que la especie humana tiene de sí misma, de su propia imagen corpórea. Lo que altera esta imagen, en un plano tanto literal como metafórico, resulta ser particularmente adecuado para expresar una experiencia más allá de los límites de lo humano: el viaje al mundo de los muertos, realizado en éxtasis o por medio de los ritos de iniciación. Reconocer el isomorfismo de estos rasgos no significa interpretar uniformemente un complejo tan dispar de mitos y ritos, sino que significa formular la hipótesis de la existencia de nexos predecibles. Por ejemplo, si leemos que Soslan, uno de los héroes de la epopeya oseta, se traslada vivo al más allá, podemos esperar que su cuerpo, aferrado al nacer por las tenazas del herrero de los narti, se haya vuelto invulnerable con una desafortunada excepción: la rodilla (o el muslo).[111]

17. Con lo cual la noción de arquetipo es reformulable de manera radical, por estar sólidamente anclada al cuerpo.[112] Más exactamente, a su autorrepresentación. Se puede formular la hipótesis de que opere como un esquema, como una instancia mediadora de carácter formal capaz de reelaborar experiencias ligadas a características físicas de la especie humana, traduciéndolas en configuraciones simbólicas potencialmente universales.[113] Planteando el problema en estos términos evitaremos el error en que, como hemos visto, caen habitualmente los buscadores de arquetipos: aislar símbolos específicos más o menos difundidos convirtiéndolos en «universales-culturales». La indagación que estamos realizando ha mostrado que el elemento universal no está representado en las unidades (los ojos, los hombres demediados, los portadores de una sola sandalia), sino en la serie, abierta por definición, que las incluye. Más exactamente: no por la concreción del símbolo, sino por la actividad categórica que, como veremos, reelabora de forma simbólica las experiencias concretas (corporales). Entre estas últimas es preciso incluir también, e incluso sobre todo, la experiencia corporal de grado cero: la muerte.[114]

18. La definición hay que tomarla al pie de la letra. De la muerte no se puede hablar por experiencia directa: si está ella, nosotros no estamos; y viceversa.[115] Pero durante milenios el viaje al más allá ha alimentado mitos,

poemas, éxtasis y ritos.[116] En torno a este tema ha cristalizado una forma narrativa difundida por todo el continente euroasiático, con ramificaciones en las Américas. De hecho, se ha demostrado que la estructura fundamental de las fábulas de magia, basadas en las peregrinaciones del héroe, reelabora el tema del viaje (del alma, del que va a ser iniciado, del chamán) al mundo de los muertos.[117] Es el mismo núcleo mítico que hemos encontrado en los cortejos extáticos tras la diosa nocturna; en las batallas en que se combate en éxtasis por la fertilidad; en los cortejos y en las batallas rituales; en los mitos y ritos basados en cojos, portadores de una sola sandalia y hombres demediados. Todos los caminos recorridos para aclarar la dimensión folklórica del aquelarre convergen en un punto: el viaje hacia el mundo de los muertos.

19. A primera vista parece obvio afirmar que existe una semejanza entre las fábulas de magia y las confesiones de mujeres y hombres acusados de ser brujas y brujos. Habitualmente esta semejanza se atribuye a un fenómeno de imitación consciente. Obligados por la tortura o por las presiones psicológicas de los jueces, los acusados habrían unido una serie de lugares comunes, entre ellos las fábulas aprendidas en la infancia, los cuentos oídos en las veladas y demás. Esta hipótesis, en algunos casos plausible, no funciona cuando las semejanzas se refieren a un nivel profundo. Analizando los mitos o los ritos ligados al estrato folklórico que posteriormente confluyen en el aquelarre, hemos visto que emergía una distinción fundamental entre una versión agonista (batallas contra brujos, muertos y demás) y otra no agonista (bandas de muertos errantes). Una bifurcación análoga se ha distinguido, en el interior de una estructura común, entre fábulas de magia que incluyen la función «lucha con el antagonista» y fábulas de magia que la excluyen.[118] Atribuir isomorfismos de este género a una contaminación extemporánea y superficial sería evidentemente insensato. Entre la fábula de magia y el núcleo folklórico del aquelarre de los brujos entrevemos una afinidad más profunda. ¿Puede la primera iluminar al segundo?

20. Hace casi un siglo que las características universales de la fábula y de algunos mitos ricos en elementos fabulosos (empezando por el viaje a ultratumba) han sido remitidos a la experiencia, también universal, del desdoblamiento entre cuerpo y psique inducido por el sueño.[119] Se ha intentado reformular esta tesis un poco simplificadora emitiendo la hipótesis de un término medio entre sueño y fábula: el éxtasis chamánico.[120] Pero las semejanzas de las fábulas en todo el globo terrestre sigue siendo hoy una cuestión decisiva; y sin resolver.[121] Y ello vuelve a proponer de forma exasperada el dilema con que ha tropezado nuestra investigación.

No hay más remedio que aceptar el reto, analizando una fábula específica: la de Cenicienta. Dadas sus características y su extraordinaria difusión (véase mapa 4), la elección era inevitable.[122]

21. En la versión europea más conocida, Cenicienta, la hijastra maltratada, no puede ir al baile del príncipe porque su madrastra se lo ha prohibido (prohibición); recibe el vestido, los zapatos, etc. (donación de los instrumentos mágicos por parte del ayudante); se dirige al palacio del príncipe (superación de la prohibición); huye y pierde el zapato, que después, a requerimiento del príncipe, se atreve a probarse (difícil misión que lleva al reconocimiento de la heroína), mientras sus hermanastras se esfuerzan inútilmente en hacer lo mismo (el falso héroe formula pretensiones infundadas); desenmascara a las hermanastras antagonistas; se casa con el príncipe. La trama, como se ve, sigue el esquema que ha ido ubicado en las fábulas de magia. Una de sus funciones —la marca impresa en el cuerpo del héroe o de la heroína— es fácilmente reconocible en el detalle crucial del zapato perdido.[123] El monosandalismo de Cenicienta es la señal de quien ha sido al reino de los muertos (el palacio del príncipe).[124]

Hasta aquí hemos considerado *Cenicienta* como una unidad compacta, dejando de lado las variantes, que son numerosísimas. Examinemos las que se refieren a la figura del ayudante mágico, de quien obtiene la heroína los dones que le permitirán asistir a la fiesta en el palacio. En la versión de Perrault el ayudante es un hada, madrina de Cenicienta. Más frecuentemente, las mismas funciones son cumplidas por una planta o por un animal —una vaca, una zorra, una cabra, un toro, un pez— al que la heroína protege. Por tal motivo el animal muere o es hecho matar por la madrastra. Antes de morir, el animal confía a la heroína sus propios huesos, rogándole que los recoja, los entierre y los riegue. En cualquier caso, los huesos se convierten mágicamente en los dones; en otros casos la herína encuentra los dones sobre la tumba, en la cual a veces ha crecido un árbol.[125] En tres versiones, el animal ayudante —una zorra o un cordero en Escocia, una vaca o un pez en la India— resucita de sus huesos y otorga a la heroína los dones mágicos.[126]

Mitos y ritos en que los huesos, envueltos en las pieles, son utilizados para obtener la resurrección de los animales muertos han sido rastreados, como se recordará, en un ámbito geográfico vastísimo y heterogéneo. Comprende gran parte de Europa (de las islas británicas a los Alpes); gran parte de Asia (desde la franja subártica de Laponia hasta el estrecho de Bering, el Cáucaso, el altiplano iraní); América del norte; África ecuatorial.[127] En términos generales, y por la importancia atribuida a la disolución del cadáver, este complejo de mitos y ritos liga con la costumbre —localizada en un área todavía más vasta, que incluso abarca el Océano Pacífico— de la doble sepultura.[128] De modo más específico, la recogida de los huesos está ligada al tema legendario, sobre todo euroasiático, del árbol mágico que crece sobre la tumba.[129] En la fábula de Cenicienta, como hemos visto, los dos elementos (huesos y árbol mágico) se alternan. Se han documentado versiones que incluyen la recogida de los huesos en China, Vietnam, India, Rusia, Bulgaria, Chipre, Servia, Dalmacia, Sicilia, Cerdeña, Provenza, Bretaña, Lorena, Escocia y Finlandia.[130] Una distribución tan amplia y variada lleva a excluir la eventualidad de que la presencia del tema de la recogida

de los huesos en la trama de la fábula sea fruto de un injerto ocasional.[131] Puede formularse una hipótesis posterior: que la versión que incluye la resurrección de los animales muertos sea la más completa, aun habiéndose conservado sólo en tres casos.

Se trata, sin duda, de una versión muy antigua. A mediados del siglo XVIII, como ya hemos dicho, los chamanes lapones (*no'aidi*) explicaron a los misioneros daneses que era preciso recoger y ordenar con el máximo cuidado posible los huesos de los animales sacrificados, de tal modo Horogalles, el dios a quien se había dedicado el sacrificio, los resucitaría todavía más robustos que antes. Como se recordará, se ha identificado en Horagalles una correspondencia lapona de Thor, el dios céltico-germánico que, en una famosa página de la *Edda*, devuelve la vida a unas cabras muertas haciendo recoger sus huesos y golpeándolos con su martillo mágico.[132] Pero una de las cabras (sigue el relato de la *Edda*) cojea de una pata: Thor se percata e increpa a los campesinos presentes acusándolos de haber despiezado torpemente el hueso de la pata del animal. En diversas leyendas alpinas, desde los Alpes occidentales hasta el Tirol, reaparece la misma historia (sólo cambia el nombre del autor del prodigio). A dicha leyenda pueden compararse, si bien de modo más indirecto, mitos y ritos documentados en culturas muy variadas que describen los procedimientos utilizados para asegurar la resurrección más o menos perfecta de animales y de seres humanos. En el ámbito semita la prohibición de descoyuntar los huesos del cordero pascual (*Éxodo* 12, 46), que se repite a propósito de Cristo crucificado (*san Juan* 19, 36), está indudablemente ligada a estas creencias.[133] En un contexto totalmente diferente, la Lombardía de finales del siglo XII, los seguidores de Oriente rehacían los huesos que faltaban de los bueyes, cuya carne habían devorado en el curso de sus banquetes nocturnos, sirviéndose de madera de saúco. En una saga tirolesa una muchacha, primero descuartizada y después resucitada con una rama de aliso en vez de una costilla, es llamada «bruja de madera de aliso». Los abkhazi del Cáucaso dicen que Adagwa, el dios del bosque, si se da cuenta de que se ha tragado un hueso comiendo animales salvajes, lo sustituye con un trocito de madera. Los lopari de Siberia sustituyen los huesos que faltan del animal salvaje muerto con los del perro que se los ha comido. Los ainu, que viven en las islas septentrionales del archipiélago japonés, cuentan que si un oso se come a un hombre, es obligado por el jefe de los osos a resucitarlo lamiéndole los huesos; pero si el oso se ha comido el hueso del meñique del hombre, debe sustituirlo por una rama.[134] En esta serie, culturalmente heterogénea pero morfológicamente coherente, se inscriben las dos versiones escocesas de la fábula de Cenicienta que incluyen tanto la recogida de los huesos como la posterior resurrección. En ambas el animal resucitado (se trata, respectivamente, de una zorra y de un cordero) cojea: en el primer caso la heroína ha olvidado recoger las pezuñas; en el segundo, falta una de las canillas posteriores.

La analogía con el macho cabrío de Thor es evidente.[135] Pero la variante celta del animal cojo se incluye, como ya hemos visto, en un contexto mítico

y ritual mucho más amplio. Y permite generalizar la creencia, registrada a principios del siglo XI por Gervasio de Tilbury, según la cual el licántropo al que se le cortaba una pata se convertía de forma súbita en despojos humanos.[136] Quien va al otro mundo o vuelve de él —animal, hombre o mezcla de ambas cosas— está marcado por una asimetría ambulatoria. La serie que hemos reconstruido permite captar la equivalencia simbólica entre la cojera del animal resucitado y la posterior pérdida del zapato por parte de Cenicienta. Entre el que da ayuda —animal, madrina-hada o, directamente, madre— y quien la recibe, existe una homología oculta.[137] También Cenicienta puede ser considerada (como Thor, san Germán, Oriente) una reencarnación de la «señora de los animales».[138] Sus gestos de piedad para con los huesos (sepultarlos, regarlos) tienen un efecto análogo al toque mágico del martillo de Thor o de la varita de Oriente. En una versión de la fábula recogida en Spalato, que presenta el tema de la resurrección de forma atenuada, la semejanza es aún más cercana: la hija más pequeña toca con una varita el pañuelo en que están recogidos los huesos de la madre muerta, devolviéndole la voz.[139]

La exaltación de la pequeñez del pie femenino, en la cual se basa la trama de *Cenicienta*, ha sido relacionada con la costumbre, practicada por las clases altas en China, de fajar estrechamente desde la infancia los pies de las mujeres. Se trata de una conjetura plausible.[140] Por otra parte, se sabe que la más antigua de entre las versiones conocidas de la fábula de la Cenicienta fue redactada por un docto funcionario, Tuan Ch'eng-Shih (800-63), que la había oído contar a uno de sus criados, originario de China meridional. Al recoger los huesos de un pez milagroso que había sido muerto por la madrastra, la protagonista —Sheh-Hsien— obtiene un par de sandalias de oro y un vestido de plumas de martín pescador, con lo que se dirige a la fiesta, donde encontrará al rey. Se ha observado que las sandalias, verosímilmente poco difundidas entre las poblaciones aborígenes de la China meridional, eran, sin embargo, un elemento típico del vestuario de los chamanes. Se ha supuesto que tanto el epíteto «bella como un ser celestial», referido a la protagonista, como la ropa de plumas de martín pescador vestida para la fiesta en la gruta, aludirían a una fábula de fondo chamánico —la de la muchacha-cisne— procedente muy probablemente del norte de Asia.[141] Estas cautas hipótesis se muestran más convincentes al enfrentarlas al núcleo mágico que hemos identificado. Es cierto que las relaciones entre la heroína y la madre, la madrastra, las hermanastras y el futuro esposo quedan fuera de este análisis. Pero quizás deba extenderse a la fábula de Cenicienta la hipótesis formulada a propósito del mito de Ediopo, esto es, que la representación de tensiones ligadas a las relaciones familiares se haya injertado, ya en épocas remotísimas, en el tronco narrativo de una fábula de magia.[142] La comparación no es del todo injustificada, como muestran las semejanzas entre la trama de *Cenicienta* y la de *Piel de asno.*[143] Las dos protagonistas se ven obligadas a dedicarse a labores humildes y fatigosas: la primera porque su madrastra la maltrata; la segunda porque es demasiado amada por su padre, que importunándola con sus proyectos matrimoniales

la obliga a huir de casa disfrazada de animal. La afinidad de las situaciones iniciales de las dos fábulas puede llegar a ser una superposición parcial; en una versión rusa de *Piel de asno* la heroína se despoja del disfraz animal que la envuelve (en este caso, una piel de cerdo), va al palacio del príncipe donde pierde el zapato, etc.[144] Pero la situación inicial de *Piel de asno* reproduce, en forma invertida, la de Edipo: un hijo que inadvertidamente se desposa con su madre, un padre que intenta deliberadamente desposar a su hija. Este último tema vuelve, de forma atenuada, en otra trama morfológicamente conectada tanto con *Piel de asno* como con *Cenicienta*: el padre impone a las hijas una competencia para saber cuál de ellas lo ama más (es el núcleo fabuloso de *El rey Lear*).[145]

22. De la cojera de Edipo al zapato de Cenicienta: un itinerario tortuoso y lleno de vaivenes guiado por una analogía formal. Reconstruyendo la profunda afinidad que liga entre sí a mitos y ritos procedentes de los contextos más dispares, hemos llegado a dar un sentido a detalles aparentemente inexplicables o marginales que habíamos hallado en el curso de la búsqueda: el niño cojo que guía a la banda de los licántropos de Livonia, los animales resucitados por Oriente. Pero si en este complejo de mitos y ritos empezamos a introducir alguna distinción geográfica, aunque sólo sea en grandes líneas, vemos que se perfila una contraposición. Temas como el hombre demediado o la recogida de los huesos para obtener la resurrección de los animales muertos aparecen en Eurasia, América del norte y África continental. Sin embargo, la variante constituida por el hueso que falta —eventualmente sustituido por un trozo de madera u otro hueso— parece completamente ausente en África central.[146] Un análisis de la distribución de Cenicienta lleva a las mismas conclusiones. Las innumerables variantes de la fábula cubren un área comprendida entre las islas británicas y China, con un significativo apéndice a lo largo de las costas meridionales del Mediterráneo, en Egipto y en Marruecos; quizás lleguen a la América septentrional; no tocan el África continental, donde las rarísimas excepciones son atribuibles, muy probablemente, a contactos recientes con la cultura europea.[147] La exclusión de África continental caracteriza además a otro fenómeno, del que todavía no hemos hablado: la omóplatonancia o escapulimancia, es decir, la adivinación basada en el omóplato de los animales sacrificados (sobre todo carneros). Está presente en un área delimitada por el estrecho de Bering al este, las islas británicas al oeste y África septentrional al sur.[148]

Una fábula (*Cenicienta*), un mito (el hueso que falta), un rito (la omóplatomancia). En este último caso se ha supuesto una procedencia centroasiática, quizás mongólica.[149] Una procedencia análoga, o quizás más septentrional, es verosímil también en los otros dos casos. Pero la ausencia de penetración en el África continental de rasgos culturales tan difundidos e íntimamente conectados no puede deberse al azar. Proponemos ligarla a la ausencia, en la misma África continental, de fenómenos chamánicos análogos a los hallados en Eurasia y, de forma más atenuada, en América

del norte. De hecho, en el África continental hallamos fenómenos de posesión, no de éxtasis seguido del viaje del alma del chamán al más allá. Los chamanes dominan a los espíritus; el que está poseído está en poder de los espíritus, dominado por ellos.[150] Tras este clarísimo contraste entrevemos una diferenciación cultural presumiblemente muy antigua.

23. Aunque estén presentes también en áreas culturales que no conocen fenómenos chamánicos en sentido estricto, los mitos y ritos basados en la recogida de los huesos del animal muerto parecen seguir el angosto itinerario interior a través del cual el chamán reconoce su propia vocación: la experiencia de estar hecho de pedazos, de contemplar el propio esqueleto, de renacer a una nueva vida.[151] En el ámbito euroasiático esta secuencia incluye un elemento de fisonomía (aunque no exclusivamente) chamánica: la vuelta del más allá, expresada por el hueso ausente o por el zapato perdido. Es un rastro de los contactos que tuvieron los griegos con las culturas de Asia central a través de los escitas. La enigmática referencia de Alceo a Aquiles como «señor de los escitas» ha de verse desde este punto de vista.[152] Otro ejemplo se nos ofrece, junto a la asociación de omóplatomancia y resurrección de los huesos, en otro mito: el de Pélope.[153]

Pélope había sido muerto por su padre, Tántalo, quien lo había despedazado, lo había hervido en un caldero y se lo había ofrecido como alimento a los dioses para poner a prueba su omnisciencia. Sólo Deméter cayó en la trampa y comió una espalda del muchacho. El cuerpo de Pélope fue recompuesto y devuelto a la vida, pero la espalda había sido sustituida por un trozo de marfil. La analogía con los mitos y ritos euroasiáticos en que el hueso ausente es sustituido por trozos de madera o, más raramente, por otros huesos es obvia.[154]

En honor de Pélope se sacrificaba cada año, siguiendo un complejo ritual, un carnero negro. El rito tenía lugar en Olimpia, con ocasión de la carrera de carros. Otro mito contaba que Pélope había conseguido casarse con Hipodamía venciendo al padre de ésta, Enómao, en una carrera de carros y provocándole la muerte. Como se recordará, esta muerte del futuro suegro, prevista por un oráculo, sugirió la inclusión de Pélope en la serie de los equivalentes atenuados de Edipo.[155] Su figura sólo en apariencia está falta de las anomalías deambulatorias que caracterizan a otros héroes fatales como Edipo, Jasón o Perseo. De hecho, hay una situación mítica en que la falta del hueso del omóplato implica la cojera: cuando la víctima de la mutilación es un cuadrúpedo. Así pues, entre Pélope y el carnero sacrificado en Olimpia en su honor hay una clara relación de equivalencia.[156]

24. Los griegos conocían dos mitos similares: el de Tántalo y el de Licaón. En ambos casos un hombre ofrece a los dioses, para engañarlos, la carne de su propio hijo, sola o mezclada con carne de animales; en ambos los dioses descubren el engaño, castigan al culpable y devuelven la vida a la víctima humana desmenbrada. Tanto la comensalía entre hombres y dioses como la antropofagia evocaban por contraste un tercer mito: el de

la institución del sacrificio cruento por parte de Prometeo.[157] También aquí, como cuenta la *Teogonía* de Hesíodo (vv. 535-561), hay un intento de engaño, sólo aparentemente coronado por el éxito. Prometeo divide el grueso buey destinado al sacrificio en dos partes: la carne y el interior, destinada a los hombres, y los huesos, destinados a arder en el altar de los dioses. Zeus, al ver que le presentan los huesos envueltos en grasa apetitosa, finge caer en la trampa. La historia sigue con el episodio del fuego, que Prometeo roba para dárselo a los hombres; con la venganza de Zeus, que envía a la tierra a Pandora, don bellísimo y nefasto; y, por fin, con el castigo de Prometeo, encadenado a una roca en el Cáucaso, presa del águila que le desgarra el hígado (sólo Heracles, con el permiso de Zeus, lo liberará de este tormento).[158]

La posibilidad de que el reparto sacrificial propuesto por Prometeo a Zeus proceda históricamente de los ritos lapones, siberianos o caucásicos, en los cuales los huesos de los animales muertos eran ofrecidos a los dioses para que les devolvieran la vida, ya fue sugerida hace tiempo.[159] A hacerla más plausible contribuye ahora la demostración de las relaciones entre los mitos griegos sobre Prometeo y los mitos, especialmente los georgianos, acerca de Amirani. Sobre esta base, como ya se ha dicho, se ha postulado una serie de contactos, anteriores al segundo milenio antes de Cristo, entre poblaciones de lenguas indoeuropeas y poblaciones de lenguas caucásicas.[160] Pero estos hipotéticos contactos fueron reactivados, muy probablemente, en un período mucho más cercano a nosotros. Una copiosa documentación arqueológica muestra que entre los siglos VII y IV a. de C. los escitas penetraron en Transcaucasia: en la Georgia occidental y central, en la región habitada por los abkhazi, y en la región donde todavía están asentados los osetas de lengua iraní.[161] Si la comparación entre las leyendas sobre el héroe Amirani (transmitidas precisamente en esta zona) y el ciclo de Prometeo se extendiera al mito basado en la institución del sacrificio cruento, el entrelazamiento cultural entre poblaciones caucásicas, escitas y griegas resultaría, probablemente, aún más estrecho; y la originalidad de la reelaboración griega, más significativa.[162]

Pero también se vislumbra algo en el relato de Hesíodo. Normalmente se da por descontado que la contienda entre Prometeo y Zeus descrita en la *Teogonía* se refiere, sin más, al rito griego del sacrificio cruento. Y sin embargo, la correspondencia entre mito y prácticas rituales no tiene nada de perfecta. Hesíodo contrapone huesos y carne, sin mencionar las vísceras (*splanchna*), que sin embargo tenían un papel importante en el sacrificio.[163] Por otra parte, el gesto de Prometeo, que pone «carne e interiores (*enkata*) ricos en grasa... en una piel» tras haberlos escondido «en el vientre del buey»,[164] no tiene ninguna relación con el ritual del sacrificio, al menos del griego. Pero si consideramos como término de comparación el sacrificio escita, vemos que se perfila una convergencia imprevista. Los escitas, cuenta Heródoto (IV, 61), «embuten todas las carnes en el vientre» del buey (o de cualquier otro animal); luego, tras mezclarlas con agua, lo ponen todo a hervir.[165] Es otra prueba de la estrechísima contigüidad cultural entre los

escitas y los pastores nómadas de Asia central. De hecho, también los burjati suelen cocer a los animales envueltos en su propia piel, tras haberla llenado de agua y de piedras rusientes.[166]

Dos textos muy distintos: el de Hesíodo cuenta en clave mítica la institución del rito sacrificial griego; el de Heródoto describe, desde un punto de vista que hoy llamaríamos etnográfico, el rito sacrificial practicado por una población extranjera y nómada. En el segundo, así como en el primero, el sacrificio griego está constantemente presente como término, sea consciente o inconsciente, de comparación. Heródoto escoge, de entre el abanico de víctimas posibles, la que para él es más obvia, el buey, con el fin de dar más realce a la singularidad de las prácticas escitas.[167] Pero la técnica utilizada por éstos para manipular la carne de las víctimas no puede ser atribuida a una proyección de Heródoto, visto que en el ámbito sacrificial griego no se encuentra nada parecido.[168] Por otra parte, las finalidades narrativas de Hesíodo no atenúan (ni explican) la puntual convergencia con la descripción de Heródoto.[169] La consecuencia es inevitable. La tradición llegada a Hesíodo conservaba la memoria del sacrificio escita, si bien inscrita en una reelaboración mítica con el objeto de ilustrar, por medio de la contienda entre Prometeo y Zeus, la decisiva novedad del sacrificio griego.

25. El sacrificio cruento fundamentaba una separación neta e irreversible entre hombres y dioses, por una parte, y hombres y bestias, por otra. En una y otra vertiente, la religión de la ciudad, cuyo centro era precisamente el sacrificio, hubo de hacer frente a una doble protesta, representada por las formas de religiosidad radicales propugnadas, respectivamente, por los seguidores de Pitágoras y los de Dioniso. Los primeros condenaban —con mayor o menor rigor— la alimentación carnívora, como obstáculo en el camino de perfección que debería acercar los hombres a los dioses. Los segundos tendían a abolir la distancia entre hombres y animales a través del ritual sangriento de la homofagia, en que los animales eran despedazados y devorados en crudo, casi vivos todavía.[170] En el mito fundacional del sacrificio cruento, equivalente a una elección a favor de la carne cocida (Prometeo es también quien da a los hombres el fuego) hemos reconocido los rastros de los usos sacrificiales de los nómanas de Asia central, por más que estén inscritos en un ámbito totalmente diferente. Una reelaboración análoga está quizás presente también en las posiciones, en ciertos aspectos convergentes, de quienes se oponían al sacrificio tradicional, tanto si refutaban el primer término (la carne) como el segundo (la cocción).

La convergencia entre las dos posiciones se explica, por un lado, por la presencia documentada de Orfeo en los rituales dionisíacos; y por otro, por la posición relevante asignada a Dioniso en los llamados libros órficos. Nunca existió una secta órfica; lo que sí existió, desde el siglo VI a. de C., era una serie de poemas seudoepigráficos escritos por personajes diversos (entre los que se cuenta, al parecer, el propio Pitágoras) que se ocultaban tras el nombre y la autoridad de Orfeo.[171] En uno de estos poemas se contaba

un rito que conocíamos previamente a través de testimonios tardíos de autores cristianos, tanto griegos (Clemente de Alejandría) como latinos (Firmico Materno, Arnobio). El tema del mito era la muerte de Dioniso niño (a veces identificado con Zagreo, el mítico cazador cretense) a manos de los Titanes. Con el rostro embadurnado de yeso, los Titanes matan a Dioniso tras haberlo distraído con trompos, dados, un espejo y otros juguetes; a continuación lo despedazan, lo hierven en un caldero y lo asan en un espetón hasta que son fulminados por Zeus. Algunas versiones añaden que Dioniso fue devorado por los Titanes. Otras, que resucitó a partir del corazón, el cual había sido sustraído a la carnicería por Atenea, o a partir de los miembros, que fueron recompuestos por Deméter o por Rea.[172]

Al desmembramiento, seguido de la inmersión en un caldero de agua hirviendo, recurre la maga Medea para rejuvenecer a Jasón y para matar por medio de un engaño a su tío, el usurpador Pelias.[173] Desmembramiento, cocción, recompostura de los miembros y resurrección se suceden, como se recordará, en la historia de Pélope; a la inmersión en el fuego, como medio para asegurar a un niño la inmortalidad, habían sido expuestos, sin éxito, Demofonte y Aquiles. Las semejanzas entre estos mitos y el de la muerte de Dioniso nos han remitido a un elemento común iniciático.[174] Se ha objetado que esta interpretación descuida las connotaciones sacrificiales de un mito que contiene (como ya observaba un problema seudoaristotélico) una referencia explícita al sacrificio griego tradicional, cuya secuencia invierte. De hecho, Dioniso primero es hervido y después asado, mientras que en el sacrificio se comían primero las vísceras de las víctimas asadas al espetón y después las carnes cocidas.[175] Pero las dos interpretaciones no son necesariamente incompatibles, puesto que en el caso de Dionisio el sacrificio cruento podía perfectamente simbolizar un itinerario iniciático, porque lo seguía una resurrección. En algunas versiones del mito, como se ha dicho, se conseguía la resurrección sustrayendo el corazón de la víctima; en otras, recomponiendo los miembros.[176] En este último caso la alusión a la recogida y recomposición de los huesos está implícita, visto que, en el mito, el cadáver de Dioniso no sólo es desmembrado, sino además cocido dos veces y (en todas las versiones) devorado.[177]

Que el mito órfico de Dioniso reelaborase, en la secuencia muerte-desmembramiento-cocción-asado-recomposición de los huesos-resurrección, mitos y ritos euroasiáticos es sólo una hipótesis o, más exactamente, la suma de varias hipótesis. Sin embargo, sabemos que existía un santuario de Dioniso desde el siglo VI a. de C. en Olbia, colonia griega a orillas del Mar Negro, en los confines del territorio habitado por los escitas. Heródoto cuenta (IV, 78-80) una historia que ilustra bien la atracción y la repulsa provocadas por esta contigüidad geográfica y cultural. Escila, rey de una tribu de escitas nómadas pero nacido de madre de lengua griega, solía desaparecer durante largos períodos durante los cuales adoptaba a escondidas las ropas de los griegos y sus cultos. Cuando los escitas, advertidos por un informador, vieron a su rey pasear por las calles de Olbia, confundido entre la bandada

de seguidores de Dioniso Baqueios poseídos por el dios, se indignaron y se volvieron contra él: «Es absurdo, dicen, imaginar a un dios que lleva a los hombres a la locura».[178] El culto que había fascinado a Escila no nos es del todo desconocido. Entre los testimonios arqueológicos procedentes tanto del área del santuario de Dioniso en Olbia como de las zonas adyacentes, hay numerosas tablillas rectangulares de hueso pulido por una o por las dos caras, de tamaño más o menos como la palma de la mano. En ocasiones son partadoras de inscripciones. En una de estas tablillas, del siglo V a. de C., se lee: «Vida — muerte — vida / Verdad — A — [dos signos en forma de zigzag] — / Dio[niso] — Órfico».[179] Es presumible que un objeto de estas características tuviera una función ritual. Cuál exactamente, no lo sabemos, pero no parece demasiado arriesgado suponer una relación con el mito órfico de Dioniso, el dios muerto y luego renacido de sus propios huesos recogidos y recompuestos.

26. El problema seudoaristotélico en que se discute la cuestión de la precedencia de la cocción o del asado en el sacrificio menciona además el título del poema, atribuido a Orfeo, en que se contaba el mito de la muerte de Dioniso: *Rito* (o *Ritos*) *de inicación* (*Telete, Teletai*).[180] La presencia de un núcleo iniciático en este mito no puede ponerse en duda.[181] Los seguidores de Pitágoras o de Dioniso proponían al iniciado modelos de ascesis individual, indudablemente muy distintos pero que tenían en común ser ajenos a la dimensión exclusivamente pública de la religión de la ciudad. Durante la época helenística el interés por estas formas de experiencia religiosa, así como la tendencia a interpretarlas en sentido alegórico, se intensificaron. En el siglo I d. de C. Plutarco escribió que lo de la muerte de Dioniso a manos de los Titanes era un «mito que se refería al renacimiento (*eis ten palinghenesian*)», a la renovación interior.[182] El mito, a fin de cuentas, y el eventual rito a él ligado, ofrecían a los seguidores de Dioniso la posibilidad de identificarse con la muerte y el renacimiento de su dios.

Se ha supuesto que este complejo mítico-ritual se hiciera eco de la iniciación chamánica: un fenómeno con el que los griegos podían haber entrado en contacto en Olbia y, más en general, en sus relaciones con los escitas.[183] La posibilidad de que el mito del renacimiento de Dioniso reelaborase el rito euroasiático de la recogida de los huesos refuerza semejante hipótesis. En efecto, se trataba de relaciones difíciles. El desdén de los súbditos de Escila, el rey que intentó iniciarse en los misterios de Dioniso, nacía ciertamente de una actitud de intolerancia escita frente a las costumbres extranjeras (se conocen otros ejemplos de ello).[184] Por otra parte, la frase de condena referida por Heródoto («es absurdo, dicen, imaginar a un dios que lleva a los hombres a la locura»), da la medida de la distancia entre el éxtasis chamánico, que verosímilmente conocían los escitas, y la posesión dionisíaca.[185] Pero una figura como Aristea de Proconeso hace pensar que fenómenos de hibridación religiosa greco-escitas eran, a pesar de todo, posibles.[186]

Más a menudo estas figuras chamánicas provenían de regiones remotas, como el país de los hiperbóreos, o semisalvajes, como Tracia. Es más, el propio caso de Orfeo, el cantor tracio que conocía el lenguaje de los animales y el camino que conduce a ultratumba, muestra cómo figuras y temas chamánicos asumieron, una vez trasplantados a suelo griego, una fisonomía completamente distinta.[187] En tiempos de Platón sacerdotes itinerantes y videntes llamaban a la puerta de los ricos difundiendo libros atribuidos a Orfeo, en los que se explicaba cómo habían de hacerse los sacrificios. En un ámbito tradicionalmente correspondiente a la tradición oral, confiada a la casta sacerdotal, irrumpía la escritura.[188]

27. Los movimientos religiosos y las sectas religioso-filosóficas que surgieron en el curso del siglo VI proponían a sus adeptos, según los casos, modelos de ascesis o de exaltación mística. La nueva importancia asumida por un dios antiguo como Dioniso, en estrecho contacto con el mundo ultraterreno, contradecía el rechazo de la muerte expresado por los dioses homéricos. Quizás esta profunda transformación fuera exigida también por el encuentro con culturas en las que existía una figura de mediador profesional con el más allá.[189] Pero las huellas de estos contactos son difícilmente documentables. La presencia en la civilización griega de elementos chamánicos reelaborados habrá que buscarla en fenómenos poco notorios, entre ellos, la asimetría ambulatoria en el mito y en el rito. Es significativo que dicha asimetría marque a los protagonistas de los mitos griegos basados en la institución del sacrificio cruento, o en su rechazo, formulado, desde puntos de vista opuestos, en nombre de un dios «que vacila» (Dioniso *Sphaleotas*) o de un filósofo-mago a quien la tradición atribuía un muslo de oro (Pitágoras).[190]

Pero Prometeo, aquel que según el mito instituyó el sacrificio cruento, no vacila, no tiene un muslo de oro ni tampoco es cojo. Es cierto. Sin embargo, es preciso observar que entre Hefesto, el dios forjador de los pies deformes, y Prometeo, dios del fuego, existen relaciones tan estrechas como para planear su intercambiabilidad. Alguien ha supuesto que Hefesto se ha instalado en el Olimpo suplantando a Prometeo (aunque también se ha formulado la hipótesis inversa).[191] ¿Podría la asimetría ambulatoria de Hefesto haber explicitado un rasgo obliterado o latente en la figura de Prometeo? A favor de esta hipótesis, a primera vista capciosa, puede aducirse una comparación imprevisible.

Una leyenda recogida hace medio siglo entre los svani del Cáucaso presenta una versión parcialmente anómala de la gesta de Amirani (que, como ya se ha dicho, presentaba notables afinidades con la de Prometeo). En un momento dado Amirani se queda sin fuego. Descubre que los únicos que lo tienen, en un radio de muchos kilómetros, son una familia de demonios subterráneos, los Dev: nueve hermanos, uno de los cuales es cojo. Amirani entra en su casa, maltrata a todos menos al cojo, se apodera del fuego y se va. La rareza de los cojos en la mitología caucásica ha sugerido una comparación con el mito en que Prometeo roba el fuego de la fragua

de Hefesto, el dios cojo. Una convergencia tan puntual y concreta —se ha dicho— contrasta con el nivel de abstracción que habitualmente caracteriza las relaciones entre el ciclo caucásico de Amirani y el griego de Prometeo. En consecuencia: *a*) la cojera de las dos víctimas del hurto se debe sin duda a un préstamo; *b*) la dirección del préstamo es, también sin duda, de Grecia al Cáucaso.[192]

Ambas conclusiones parecen discutibles. A no ser que nos enteremos de que el protagonista de un mito georgiano es un chamán con las piernas deformes, o de que los mitos sobre los nueve Dev (uno de los cuales es cojo) han sido revelados por chamanes en estado de trance, todo nos hace pensar que la cojera tiene, en las mitologías de las poblaciones caucásicas, una importancia y un significado similar a los que hemos reconstruido hasta el momento.[193] Si incluimos la cojera en la serie más amplia de las asimetrías ambulatorias, descubriremos que en ella entra también Amirani. La leyenda recogida entre los svani dice que, inmediatamente después del robo del fuego, Amirani es engullido por un dragón que se introduce bajo tierra; consigue salir de las vísceras del dragón; tras diversas aventuras se encuentra con un águila que, a cambio de doce yuntas de bueyes y de una cantidad equivalente de pan, se presta a llevarle volando a la superficie. El águila se eleva en espiral, comiendo carne y pan al final de cada vuelta. Finalmente, cuando sólo faltan dos vueltas, Amirani se da cuenta de que las provisiones se han terminado. Entonces «se corta un trozo de su propia carne y se lo mete al águila en el pico. El águila lo encuentra mucho más sabroso que los anteriores y llega a tierra sin detenerse. Amirani se baja y el águila le da un pedazo de su propia ala diciéndole que se restriegue la herida con él. La herida se cura de inmediato».[194] La leyenda caucásica no da más detalles sobre la automutilación de Amirani. Para saber algo más al respecto hemos de dirigirnos a una fábula de Mantua registrada hace menos de veinte años: *Sbadilon*.[195]

Sbadilon es un bracero que vaga por el mundo con la azada al hombro, junto con dos compañeros. Tras diversas aventuras llegan a un país cuya princesa ha sido raptada. En un prado ven una lápida; Sbadilon la levanta con dos dedos, ve un gran agujero y se mete dentro con una cuerda. Al llegar bajo tierra, mata a cinco magos a azadonazos y encuentra a la princesa, que en señal de gratitud promete casarse con él. Sbadilon hace que sus dos compañeros la saquen tirando, pero cuando le toca salir a él, aquellos cortan la cuerda y se van con la princesa. «El pobre Sbadilon, estando allí abajo, abre una puerta y sale un águila: "Oh, Giovanni, ¿qué haces aquí?" Entonces él le cuenta que había salvado a la princesa, y dice: "¿Cómo haremos para salir de aquí?" Y responde el águila: "Escucha, si tienes carne, te llevaré arriba". "Oh, no tengo, pero ¿te gusta la carne de mago?" "Sí", responde. Entonces se echa a las espaldas dos o tres magos y se sube en el águila. "Y cuando yo te diga que me des un pedazo de carne, tú me la das". Y así fueron, "dame un pedazo de carne, dame un pedazo de carne". Pero cuando casi habían llegado arriba, ya no quedaban magos, y al pedirle el águila "dame un pedazo de carne", en vez de decirle que ya no había, se cortó un pedazo

de talón, y así lograron salir. Y cuando estaban arriba dice: "¿Qué es esa herida que tienes ahí?". Y entonces le dice: "Calla, calla, que tengo un frasquito de unto que hace crecer el talón" Y entonces le volcó el frasquito de unto (son sólo fábulas ¿eh?) y le volvió a crecer el talón, y luego se saludaron, él y el águila...».[196]

28. «Son sólo fábulas, ¿eh?»: són sólo fábulas, como dice la narradora de Cesole, en la región de Mantua, distanciándose por un momento del acontecimiento prodigioso que está contando.[197] No podía saber que casi cuarenta años antes otro narrador ha contado el mismo prodigio, casi con las mismas palabras, a miles de kilómetros de distancia, en las montañas del Cáucaso, repitiendo un esquema probablemente más que milenario. Pero precisamente porque son fábulas, narraciones regidas por una lógica peculiar pero férrea, podemos llenar la laguna que supone la mutilación imprecisa de Amirani con el talón cortado de Sbadilon.

La identidad sustancial entre los dos episodios es mucho más sorprendente desde el momento en que no implica la mediación de Prometeo. La existencia de un mito en que Prometeo, tras haberse metido bajo tierra, vuelve a la superficie sobre un águila a la que da de comer de su propio talón es *a priori* improbable, dado que en el ciclo griego el águila siempre tiene una función negativa (mientras que en el caucásico sucede lo contrario).[198] La serie de fabuladores y fabuladoras que durante generaciones y generaciones han contado entre el Cáucaso y la llanura del Po, en innumerables lenguas, la misma historia —o más bien el mismo episodio incluido en innumerables historias distintas— han ignorado el mito de Prometeo; y si lo conocían, no lo tuvieron en cuenta. Pero si abandonamos el plano de la identidad por el del isomorfismo, las conclusiones cambian. Es muy probable (no decimos que sea seguro) que Prometeo fuera marcado por una asimetría ambulatoria que por puro azar no figura en los testimonios que han llegado hasta nosotros. En vez de un talón cortado, Prometeo pudo haber tenido los pies deformes como Hefesto. O una rodilla con rótula de lobo, como Amirani, que se sirve de ella para hundir una torre de cristal en la que yace un gigante muerto.[199] También los talones cortados de Amirani y de Sbadilon son, como es obvio, la marca del que ha hecho el viaje subterráneo al mundo de los muertos (al que, en la fábula mantuana, se accede levantando una lápida). Se ha observado que Amirani tiene algunos rasgos chamánicos.[200] En Prometeo —un dios que actúa como mediador entre Zeus y los hombres— están casi borrados. Pero será prudente precisar: en el Prometeo que conocemos.

Habíamos partido de la simetría entre el episodio de la leyenda caucásica en la que Amirani se apodera del fuego sin tocar un pelo al Dev cojo y el mito en que Prometeo roba el fuego al cojo Hefesto. En realidad se trata de una simetría doble que implica no sólo a las víctimas, sino también a los autores del hurto; unos y otros se muestran ligados por una relación de tipo especular.[201] Simplificando podemos decir que se trata de cuatro

variantes, regrupadas de dos en dos, del mismo personaje. Tres de ellos se caracterizan por una asimetría ambulatoria distinta: rodilla con rótula de lobo (Amirani), cojera (Dev), piernas deformes (Hefesto). En lo que a Prometeo se refiere, debemos limitarnos a las conjeturas. Pero ya es evidente que los cojos, y más en general los personajes caracterizados por la asimetría ambulatoria, no pueden ser considerados un dato superficial, y por ello adscribibles sin más a un préstamo.[202]

29. Al indagar sobre las raíces folklóricas del aquelarre vimos aflorar una serie de testimonios en los que se hablaba de hombres y mujeres que vivían en éxtasis experiencias similares a las de los chamanes siberianos: el vuelo mágico y la transformación en animal. Dejando aparte los casos de Laponia y de Hungría, en donde el nexo cultural y étnico con Asia central era obvio, para explicar la presencia en suelo europeo de estos fenómenos cabía hacer dos suposiciones. La primera era que el trámite estuviera formado por una población culturalmente afín —excepción hecha de la lengua— a los nómadas de las estepas como los escitas, con quienes primero los griegos (desde el siglo VII a. de C.) y después los celtas (desde el siglo IV a. de C.) habían establecido relaciones comerciales a orillas del Mar Negro. La segunda era que los contactos con los escitas hubieran reactivado, tanto en los griegos como en los celtas, elementos culturales latentes, aunque sedimentados desde hacía muchísimo tiempo, siglos, quizás milenios. A diferencia de la primera, esta segunda hipótesis se basa en un vacío documental. Lo que induce a volver a proponerla, en forma de postulado (y como tal indemostrable) es la dificultad de remitir a los contactos (a fin de cuentas circunscritos) con los escitas, la extraordinaria diseminación por el continente europeo de rasgos chamánicos, posteriormente forzados a confluir en el estereotipo del aquelarre. La hipótesis de una prolongada contigüidad, anterior al segundo milenio antes de Cristo, en una zona quizás situada entre el Mar Negro y el Mar Caspio, de poblaciones hablantes de lenguas indoeuropeas y poblaciones hablantes de lenguas caucásicas, ha sustituido a otra, en boga hace tiempo, de una o más invasiones de jinetes chamánicos procedentes de Asia central.[203] Pero en ambos casos se trata de conjeturas.

De modo muy distinto está documentado, sin embargo, el sustrato subterráneo de la mitología euroasiática unitaria surgida del análisis de los mitos y ritos basados en la asimetría ambulatoria. Podremos proseguir la investigación concentrándonos en la Europa medieval para mostrar cómo con la pata de oca de la mítica reina Pédauque, con el pie de dimensiones estrafalarias de «Berta del gran pié» (una variante de Perchta), con el pie de pato o de burro de la reina de Saba (un Edipo al revés, que plantea enigmas a Salomón), con la pata de oso de la Baba-Yagá rusa, y así sucesivamente, se habían colado la pata de oca, los cascos equinos o la cojera del diablo (figura 18).[204] En las múltiples variantes de un detalle aparentemente marginal está encerrada una historia milenaria.

30. Guiados por estos detalles nos hemos centrado de nuevo, por un camino transversal, en la figura de la diosa nocturna resucitadora de animales (parte II, capítulos I y II). un recorrido un tanto periférico nos permitirá ver, desde un punto de vista distinto, fenómenos como las batallas nocturnas y las mascaradas rituales (parte II, capítulos III y IV). Hasta ahora hemos analizado un rasgo mítico y ritual en contextos extremadamente heterogéneos, mostrando que a la persistencia de la forma correspondía una constancia sustancial del significado. Examinemos ahora la situación opuesta, en la que a una forma casi idéntica corresponden contenidos distintos. ¿Por qué se ha mantenido la forma?

Los vogulo-ostjakos, hoy asentados en Siberia occidental, ocupaban hasta el siglo XI una vasta zona en torno a Perm, en la vertiente opuesta de los Urales. Cuenta un mito que hace mucho tiempo unos cazadores, al volver del bosque, se preparaban para comer. De repente vieron que se aproximaba una banda de gente hostil. Una parte de los cazadores escapó, llevándose la carne todavía cruda. Los otros se quedaron y empezaron a cocinar la carne en los calderos; pero antes de que estuviera cocida tuvieron que enfrentarse a un ataque de los enemigos, del que salieron con las narices rotas. Los descendientes de los comedores de carne cruda, llamados *Mos-chum*, es decir, los hombres similares a los dioses, son considerados inteligentes, civilizados, buenos; los descendientes de los comedores de carne medio cruda, llamados *Por-chum*, son, por el contrario, considerados estúpidos, groseros, malos. Cada grupo tiene sus propios lugares de culto y sus propias ceremonias; animales y vegetales son clasificados, según los casos, como *Mos* (por ejemplo, la oca o el abedul) o como *Por* (por ejemplo, el oso o el alerce). *Mos* y *Por* constituyen dos fratrías exógamas: sólo pueden casarse con los miembros del otro grupo. El mito habla también de una pareja de héroes hermanos que están en relación con este sistema dual.[205]

En las orillas del Mediterráneo se cuenta (Ovidio, *Fasti*, 2, 361 ss.) una historia similar. Los protagonistas son dos hermanos, Rómulo y Remo. Siguiendo el rito, al dios Fauno se le van a sacrificar algunas cabras. Mientras los sacerdotes preparan las ofrendas sacrificiales, clavadas en varitas de sauce, Rómulo y Remo se quitan la ropa y pelean con otros jóvenes. De repente un pastor da la voz de alarma: hay bandidos que se están llevando los cabritos. Sin siquiera coger las armas, los jóvenes se lanzan en su persecución. Remo vuelve con el botín, coge de los espetones las carnes que están asándose y se las come, compartiéndolas con los Fabios: «Ciertamente esto corresponde al vencedor». Llega Rómulo desilusionado, ve los huesos desnudos (*osque nuda*) y se pone a reír, lamentándose por la victoria de Remo y los Fabios y el fracaso de sus Quintilios. En memoria de aquel lejano acontecimiento, cada año, el 15 de febrero, se celebraba en Roma la fiesta de las Lupercalia: *luperci Quinctiales* y *luperci Fabiani* peleaban corriendo desnudos alrededor del Palatino.

Algunas leyendas sobre la más antigua historia de Roma hablan de un sacrificio interrumpido por una batalla. Todavía es más estrecha la analogía entre el relato de Ovidio y el mito de Caco, el bandido. Caco roba un rebaño

de bueyes; Hércules los encuentra, mata a Caco e instituye un culto junto al Ara Máxima, confiando la celebración del sacrificio a los representantes de dos familias nobles, los Potitii y los Pinarii; Pinario llega tarde, cuando las ofrendas ya han sido comidas, y es excluido, junto con sus descendientes, del ejercicio del culto.[206] Pero todo esto no ilumina las analogías, verdaderamente desconcertantes, entre el mito de los voguli-ostjaki y el del origen de las Lupercalia, registrado casi dos milenios antes.[207] Que los dos relatos sobre la comida (o sobre el sacrificio) interrumpida por la llegada de ladrones de ganado sean el resultado de una convergencia independiente parece muy improbable. Quedan dos hipótesis, la derivación de un modelo común o el préstamo.[208] Ambas implican que este esquema narrativo se haya conservado casi intacto durante muchísimo tiempo, siglos y siglos, si no milenios. El análisis de los contextos respectivos debería permitirnos comprender cómo ha sido posible semejante cosa. Por una parte tenemos un área, sustancialmente coincidente con Asia central, en donde *a*) se conocen muchos casos de doble monarquía o de doble poder; *b*) suelen clasificarse los lazos de parentesco según dos grandes categorías, identificadas respectivamente con el «hueso» (la línea paterna) y la «carne» (la línea materna); *c*) es frecuente el sistema matrimonial del intercambio generalizado, que implica, como elección preferente, el matrimonio entre primos cruzados matrilaterales (el hijo de la hermana que se casa con la hija del hermano).[209] Y al otro lado el Lacio, donde (*a*) está presente en forma de rastro, mientras (*b*) y (*c*) están completamente ausentes.[210] En los dos mitos, clases exógamas y contraposiciones carne/huesos están desunidas: en el de los voguli-ostjaki encontramos sólo la primera, en el referido por Ovidio, sólo la segunda. Naturalmente, sería absurdo ver en esta disyunción la prueba de que también en el Lacio debió de existir, en épocas protohistóricas, un sistema basado en clases exógamas. Es más verosímil suponer que los dos mitos interpretaran los elementos dualistas presentes, en muy distinta medida, en ambas sociedades. También en el Antiguo Testamento la hostilidad entre dos gemelos, Esaú y Jacob, anticipa y justifica la hostilidad entre sus respectivos descendientes, idumeos e israelitas. Y también en este caso la supremacía de Jacob va acompañada de una renuncia alimentaria: el plato de lentejas cedido a Esaú a cambio de la primogenitura (*Génesis*, 25, 29-34).

31. Se ha localizado gran número de sociedades dualistas en Asia, en las Américas y en Australia (en África son mucho más raras). Entre las características que tienen en común hallamos varios elementos que también están presentes en el mito fundador de los voguli-ostjaki: presencia de matrimonio exogámico, ligado por intercambios no sólo matrimoniales, sino también económicos o ceremoniales; descendencia frecuentemente matrilineal; posición relevante atribuida, en la mitología, a una pareja de hermanos o gemelos; en muchos casos reparto del poder entre dos jefes, con funciones distintas; clasificación de los seres y las cosas en parejas contrapuestas; juegos o peleas en que se expresa la relación entre las mitades exogámicas, que es al mismo tiempo de rivalidad y de solidaridad.[211] La dispersión de

sociedades con características tan similares ha sido interpretada de distintas maneras: los que sostienen la tesis histórica se inclinan por la difusión a partir de un punto determinado; los que sostienen la tesis estructural postulan la acción independiente de una tendencia humana innata. Por estos motivos el origen de las sociedades dualistas ha sido considerado un caso crucial para discutir la relación entre historia y estructura.[212] Volvemos a encontrar el tema que atraviesa toda esta investigación. Pero los resultados ya reunidos nos indican una solución. Aunque se consiguiera demostrar que las sociedades dualistas se han difundido a partir de un punto preciso de Asia central (es un ejemplo ficticio), los motivos de su distribución y de su persistencia permanecerían inexplicados. Aquí se introducen las consideraciones de orden estructural, que conciercen a la existencia potencial, y no actual, de las sociedades dualistas. La fisonomía dicotómica de estas sociedades (se ha dicho) es el resultado de la reciprocidad, de una relación complementaria que implica un intercambio de mujeres, de prestaciones económicas, de ceremonias funerarias o de otro tipo. El intercambio, a su vez, brota de la formulación de una serie de oposiciones. Y la capacidad de expresar las relaciones biológicas en forma de sistemas de oposiciones es la característica específica de lo que llamamos cultura.[213]

Las características elementales de las sociedades dualistas han precisado, como se ve, de reflexiones de carácter muy general. Pero en esta dirección aún podemos avanzar un trecho.

32. Las fases más antiguas de la historia humana se distinguen tradicionalmente basándose en la materia de los utensilios utilizados: piedra (tallada o pulimentada), hierro, bronce. Se trata de una clasificación convencional, basada en elementos externos. Pero se ha observado que el uso de utensilios, aun siendo decisivo, no distingue de modo específico a la especie humana. Aunque en medida muy limitada, es compartido con otras especies animales. Ahora bien, sólo la especie humana tiene el hábito de recoger, producir, almacenar o destruir (según los casos) objetos que tienen una única función, la de significar: ofrendas a los dioses o a los muertos, utensilios funerarios sepultados en las tumbas, reliquias, obras de arte o curiosidades naturales conservadas en museos o colecciones. A diferencia de las *cosas*, estos objetos portadores de significado o *semióforos* (como han sido definidos) tienen la prerrogativa de poner en comunicación lo visible con lo invisible, es decir, con acontecimientos o personas alejados en el espacio o en el tiempo, e incluso con seres situados fuera de ambos: muertos, antepasados, divinidades. La capacidad de sobrepasar el ámbito de la experiencia sensible inmediata es, por lo demás, el rasgo que distingue al lenguaje, y más en general a la cultura humana.[214] Ésta nace de la elaboración de la ausencia.

En el desarrollo intelectual del ser humano esta elaboración empieza ya en la primerísima infancia, durante el proceso de construcción de un mundo de objetos, y prosigue en la actividad de formación simbólica.[215] Sería tentador volver a proponer la vieja tesis de que la ontogénesis recoge la

filogénesis, de que el individuo recorre en su crecimiento las etapas recorridas por la especie humana. La observación del presente permitiría entonces aferrar un pasado de otro modo inalcanzable. En el gesto del niño de dieciocho meses que (quizás) revive las reacciones suscitadas por la ausencia y la vuelta de la madre arrojando lejos de sí un carrete atado a un hilo para reencontrarlo alegremente inmediatamente después se ha reconocido un modelo de repetición simbólica, controlada y no coaccionada, del pasado. Pero ¿es lícito buscar las raíces del simbolismo mítico-ritual en la psicología infantil?[216]

Admitamos simplemente que el niño use el carrete como un semióforo; que el carrete designe a la madre, *sea* la madre. Bastará con un ejemplo para ilustrar la potencialidad y los límites de la analogía entre individuo y especie. La costumbre de recoger los huesos de los animales muertos para hacerlos resucitar es, ciertamente, muy antigua, como da a entender la distribución geográfica (Eurasia, África, las Américas) de los testimonios míticos y rituales. Supongamos *a*) una especie animal que *b*) saca buena parte de sus medios de subsistencia de la matanza de *c*) otras especies animales, *d*) vertebradas, *e*) obtenibles en cantidad no ilimitada. Hay muchas probabilidades de que esta especie acabe, antes o después, utilizando los huesos de los animales muertos como semióforos.[217] Ahora bien, es preciso que a las condiciones ya señaladas se añada otra decisiva: la especie en cuestión debe disponer ya de la capacidad simbólica que atribuimos de manera exclusiva a la especie *homo sapiens*. Con esto el círculo se cierra. Aquí el origen está, por definición, cerrado.[218]

Por lo demás, no deja de ser cierto que un rito de ese tipo ya pudo ser practicado en el Paleolítico (como se ha supuesto).[219] Pero quienesquiera que fuesen los cazadores que recogieron por primera vez los huesos de un animal muerto para que resucitase, el sentido de su gesto está claro: poner en comunicación lo visible con lo invisible, el mundo de la experiencia sensible dominado por la escasez con el mundo más allá del horizonte, poblado de animales. La perpetuación de la especie más allá de la muerte del individuo singular (de la presa singular) probaba la eficacia del rito mágico basado en recoger los huesos. Todo animal que asomaba por el horizonte era un animal resucitado. De aquí la identificación profunda entre animales y muertos: dos expresiones de la alteridad. El más allá ha sido, antes que nada, literalmente, el otro sitio.[220] La muerte puede ser considerada como un caso particular de la ausencia.

33. Estas consideraciones (inevitablemente más mitopoiéticas que mitológicas) iluminan la distribución y la persistencia de las sociedades dualistas. En la relación entre iniciados y no iniciados, como en todas las situaciones en que la sociedad se divide en dos grupos, se ha reconocido la expresión de la oposición suprema, la que hay entre muertos y vivos.[221] Una afirmación de alcance tan general podrá parecer imprudente. Pero la investigación sobre los fenómenos extáticos en el ámbito europeo nos ha llevado exactamente a las mismas conclusiones. Tras la descripción de las

batallas reñidas en éxtasis o en sueños de *benandanti, burkudzäutä*, licántropos, *táltos, kresniki, mazzeri*, habíamos entrevisto una afinidad subterránea entre estos personajes y sus adversarios. Por una parte, vivos asimilados a los muertos a través del éxtasis; por la otra, según los casos, muertos, brujos y demás componentes del mismo grupos iniciático. Entre los posibles equivalentes rituales de estas batallas extáticas hemos recordado las *Lupercalia*: una fiesta que tenía lugar en el período del año dedicado a los muertos, que preveía una pelea entre dos grupos iniciáticos homólogos y que tenía la finalidad explícita de procurar la fertilidad.[222] Homólogos pero no simétricos, como nos recuerda el relato del sacrificio interrumpido que en los *Fasti* de Ovidio ilustra el origen de las *Lupercalia*. Los alimentos menos apetitosos o incomibles —carne cruda o huesos, según los casos— corresponden a los seres jerárquicamente superiores: entre los vogulo-ostjakos, a los *Mos-chum*, es decir, a los hombres similares a los dioses; en el Lacio, a Rómulo, el futuro rey divinizado tras la muerte como Quirino.[223] Ya hemos señalado que también Jacob, el futuro escogido de Dios, renuncia a su propio plato de lentejas; y que el sacrificio de Prometeo destina la carne y las vísceras a los hombres, y los huesos a los dioses.

34. Hemos definido a los animales y a los muertos como «dos expresiones de la alteridad». También en este caso la fórmula, poco expeditiva, remite a resultados ya obtenidos. En cuanto a las connotaciones fúnebres de divinidades semibestiales como Richella o rodeadas de bestias como Oriente —herederas lejanas de la antiquísima «señora de los animales»— no es preciso insistir. Los seguidores de Diana, Perchta y Holda recorrían los cielos a la grupa de animales sin precisar; los *benandanti*, durante su catalepsia, hacían salir su espíritu, en forma de ratón o mariposa, del cuerpo exánime; los *táltos* asumían el aspecto de garañones o de toros, los licántropos, de lobo; brujas y brujos acudían al aquelarre a lomos de machos cabríos o transformados en gatos, lobos o liebres; los participantes en los ritos de las calendas se enmascaraban de ciervos o de terneros; los chamanes se vestían de plumas a fin de prepararse para sus viajes extáticos; el héroe de la fábula de magia se dirigía, sobre cabalgaduras de cualquier género, hacia lugares misteriosos y remotos, o simplemente, como en un cuento siberiano, cabalgaba sobre el tronco de un árbol caído y se transformaba en oso, entrando en el mundo de los muertos.[224] Metamorfosis, cabalgatas, éxtasis seguidos de la salida del alma en forma de animal son diversos caminos que llevan a una única meta. Entre animales y ánimas, entre animales y muertos, animales y el más allá, existe una conexión profunda.[225]

35. En su poema *Los Argonautas* (*circa* 250 a. de C.) Apolonio Rodio describe (III, 200-209) el desembarco de los compañeros de Jasón en una playa de la Cólquida llamada Circea. Allí crecen tamariscos y sauces en abundancia. En lo alto de los árboles hay cadáveres atados. «Todavía hoy —explica Apolonio—, cuando muere un hombre los habitantes de la Cólquida lo cuelgan de un árbol fuera de la ciudad, envuelto en una piel

de buey sin curtir; mientras que las mujeres son inhumadas. En el Cáucaso (donde estaba situada la antigua Cólquida), y particularmente entre los osetas, estas prácticas funerarias aún estaban extendidas hasta hace pocos decenios. Algunos viajeros del siglo XVIII la registraron, ya en vías de desaparición, entre los yacutos de Asia central.[226]

La costumbre de sepultar a los muertos poniéndolos sobre una plataforma elevada o colgándolos de los árboles está presente en un área vastísima, que comprende gran parte tanto de Asia central y septentrional como de África.[227] Pero envolver o coser a los muertos (varones) en pieles de animales es una costumbre mucho más específica. El paralelismo con el rito euroasiático de la resurrección basada en recoger los huesos del animal muerto y envolverlos en la piel es evidente. Ello permite descifrar un detalle de otro modo incomprensible que figura en un grupo de leyendas caucásicas. Entre los osetas se cuenta que Soslan consiguió expugnar una ciudad haciéndose encerrar en la piel de un buey muerto a propósito y fingiéndose muerto. Este último detalle quizás sea una atenuación. En las variantes circasianas de la misma leyenda, Soslan es brutalmente escarnecido, como si realmente estuviera muerto: «¡Eh, mago de las piernas deformes, los gusanos se ceban en ti!» Soslan, que tiene la rodilla vulnerable de resultas de un intento fallido de asegurarle la inmortalidad cuando era niño, es de hecho un mago, una especie de chamán, una persona capaz de ir vivo al más allá y volver. Por eso puede resucitar de la piel de buey en que ha sido envuelto.[228]

Pero la analogía con el rito basado en la recogida de los huesos no es suficiente. Para descifrar el significado de esta piel de animal habremos de servirnos de una estrategia más indirecta y envolvente, similar a la que seguimos en el caso de los cojos.

36. En el *Islendigabók* («Libro de los islandeses»), escrito por Ari el Sabio hacia el año 1130, se cuenta que el legislador Thorgeir decide convertirse al cristianismo con todos sus compatriotas tras haber yacido durante un día y una noche, sin pronunciar palabra, tapado con el manto: un gesto en que se ha reconocido un ritual chamánico.[229] Volvemos a encontrarlo, junto a otros muchos rasgos del mismo tipo, en las sagas compuestas en Islandia entre los siglos XII y XIV.[230] En la *Hávardar Saga*, por ejemplo, un guerrero que forma parte de un grupo de hombres expertos en las artes mágicas es presa, poco antes de la batalla, de una somnolencia imprevista que lo obliga a echarse en el suelo cubriéndose la cabeza con el manto. En el mismo instante, uno de los enemigos empieza a agitarse en sueños y a suspirar con fuerza. Entre las almas de los dos guerreros, sumidos en un estado cataléptico, tiene lugar un duelo que concluye con la victoria del primero.[231] El tema del duelo entre chamanes, generalmente transformados en animales, es sin duda lapón.[232] Pero en Laponia el éxtasis se obtiene golpeando incesantemente el tambor chamánico; el recurso a una concentración interior bajo la protección de una tela o de una piel debió de llegar a Islandia a través de los esquimales.[233] En otras regiones árticas

se combinan las dos técnicas. El 1.º de enero de 1565 el mercader inglés Richard Johnson, que en sus exploraciones se había introducido entre los samoyedos, más allá del círculo polar, asistió a orillas del río Pečora a un rito mágico. Algún tiempo más tarde lo describió en una relación: el mago (el chamán) golpeba con un martillo un gran tambor parecido a un cedazo, lanzando gritos salvajes y con el rostro tolamente cubierto por una tela adornada con huesos y dientes de animales; en un momento dado perdió los sentidos y se quedó inmóvil durante cierto tiempo, como muerto; luego se recuperó, prescribió el sacrificio y se puso a cantar.[234] Cubrirse el rostro, caer en letargo, llevar a cabo acciones inspiradas: es la misma secuencia que encontramos en las sagas islandesas. ¿Por qué cubrirse el rostro?

En Islandia (como en las islas de la Frisia septentrional) los que nacían con la «camisa» (el amnios) eran considerados personas dotadas de una segunda vista.[235] Ellos eran los únicos que podían ver las batallas que, según las sagas islandesas, eran reñidas «en espíritu» por la *fylgia*, el ánima externa que abandona el cuerpo en forma de animal invisible.[236] A la noción de *fylgia* está ligada la noción, en ciertos aspectos paralela, de *hamingja*, fuerza vital: término que, quizás, deriva de otro más antiguo, *hamgengja* (capacidad de transformarse en animal) y en cualquier caso relacionado con *hamr*, envoltura, en el doble sentido de forma del alma, generalmente animal —lobo, toro, oso, águila—, y de envoltura que rodea al feto, es decir, la placenta.[237] *Berserkir*, es decir, «saya de oso», se llamaba a los guerreros que (cuentan las sagas) eran presa periódicamente de accesos de furia bestial.[238] Este cruce de significados no está demasiado lejos de la creencia extendida entre los samoyedos según la cual el que nace vestido (es decir, envuelto en una membrana) se vuelve chamán (es decir, capaz de asumir una segunda piel, transformándose en animal).[239]

Estamos moviéndonos en un ámbito vastísimo pero relativamente homogéneo desde el punto de vista cultural: las regiones del extremo norte, desde Islandia a Siberia. Pero como se recordará, la creencia en las virtudes chamánicas de los nacidos con la «camisa» tiene una difusión mucho más amplia. En Rusia se convierten en licántropos; en Friuli, en *benandanti*; en Dalmacia, en *kresniki*. En las regiones meridionales de Suecia una mujer encinta que pisotea, desnuda, el amnios de un potro evita los dolores del parto pero pare un licántropo o (si se trata de una hija) una *mara*, que es un ser capaz de asumir una segunda forma, sea animal o humana.[240] Estas figuras, que a través del éxtasis acceden temporalmente al mundo de los muertos, parecen confirmar el paralelismo, sugerido en 1578 por el médico francés Laurent Joubert, entre jirón amniótico y sudario.[241]

Cubrir el rostro de los muertos parece, y no lo es, un gesto natural. Los casos de Sócrates, de Pompeyo, de César que se tapan la cabeza antes de morir han sido remitidos (tal vez de modo un tanto simplificador) a la necesidad de separar simbólicamente lo sagrado de lo profano.[242] Tapados, por estar asimilados a los muertos, estaban aquellos que, según la antigua costumbre itálica llamada *ver sacrum* (primavera sagrada), eran enviados a fundar una colonia en cumplimiento de un voto hecho a su nacimiento,

veinte años antes.[243] En el antiguo derecho islandés, el que no cumplía el deber de cubrir el rostro de un muerto con una tela era castigado con el destierro.[244] En la mitología griega, como en la germánica, se habla de gorros de piel o de pelo, de cascos o capuchas que aseguran a su portador —Hades, Perseo, Odín-Wotan— la invisibilidad propia de los espíritus.[245] Vemos que afloran dos series de equivalencias simbólicas: *a*) jirón amniótico o «camisa» / piel de animal / capucha, sombrero o velo que cubre el rostro; *b*) *benandanti* o *kresniki* / licántropos / chamanes / muertos. «Tú has de venir conmigo porque tienes una cosa que es mía», exigió «cierta cosa invisible... que tenía parecido con un hombre», aparecida «en sueños» al *benandante* Battista Moduco. La «cosa que es mía» era la «camisola» dentro de la cual había nacido Battista, y que llevaba alrededor del cuello.[246] El amnos es un objeto que pertenece al mundo de los muertos, o al de los no nacidos.[247] Un objeto ambiguo, liminar, que caracteriza a los personajes liminares.

No sólo las envolturas animales, sino, en general, aquello que envuelve, encierra, rodea, figura en culturas dispares de algún modo ligado a la muerte. Esto ha sido demostrado, en el plano lingüístico, partiendo del nombre de Calipso, la diosa amada por Ulises: «aquella que cubre», «aquella que vela».[248] Podemos compararla a la mujer misteriosa que el rey danés Hadingus (según cuenta Saxo Gramático) vio acurrucada junto al fuego, con un haz de cicuta fresca: cuando Hadingus le pregunta, estupefacto, de dónde la ha sacado —están en invierno—, la mujer lo envuelve en su propio manto (*proprio obvolutum amiculo*) y se lo lleva vivo bajo tierra, al mundo de los muertos.[249] (Por supuesto, Hadingus cojea, y además tiene un anillo cosido a una pierna).[250] También fuera del ámbito indoeuropeo encontramos el mismo nexo, testimoniado por la relación entre el *rejt* húngaro (literalmente «esconder») y el antiguo húngaro, *rüt, röt, röjt* (perder los sentidos, caer en éxtasis); los *rëgos* eran grupos de jóvenes (de dos o tres a veinte o treinta) que durante los doce días entre Navidad y Epifanía rondaban por los pueblos armando tumulto, trayendo noticias del más allá, contando los deseos de los muertos.[251] Otra confirmación está constituida por la asociación casi universal entre máscaras y espíritus de los muertos. *Larva*, en latín, designa ambas cosas; en la Edad Media *larvatus* es el que se pone una máscara o está poseído por los demonios. *Masca*, término utilizado ya en el edicto de Rotario (643 d. de C.) y pasado luego a los dialectos de la Italia septentrional, significa bruja.[252]

37. En los mitos y en los ritos que se refieren a la muerte vuelve de modo insistente la idea de regresar a la vida, de renacer. Términos como envolver o esconder expresan la anulación a través de metáforas uterinas. En el fondo de la serie que hemos visto surgir poco a poco —seres envueltos en el amnios, tapados por una manta, cosidos en una piel de buey, enmascarados, velados y demás— reencontramos, como en el caso de la cojera, una experiencia primaria de carácter corporal.

Es probable que esta característica potencialmente transcultural, al ser elementalmente humana no sea ajena a la extraordinaria comunicabilidad

de esta familia de mitos y ritos. Y sin embargo, una conclusión de este género suscita, de repente, una dificultad. Cabe imaginar que en el ámbito del inconsciente individual, experiencias muy precoces o incluso prenatales tengan, por una especie de *imprinting* biológico, una posición privilegiada.[253] Si extendemos esta hipótesis a los mitos y a los ritos nos vemos aparentemente ante una encrucijada: o negar a mitos y ritos las característica de fenómenos sociales o postular la existencia de un inconsciente colectivo.[254] Pero los resultados hasta el momento reunidos nos permiten evitar esta doble trampa. Los isomorfismos míticos y rituales de los que habíamos partido remitían, como se ha visto, a una serie de intercambios, de contactos, de filiaciones entre culturas distintas. Estas relaciones históricas constituyen una condición necesaria para que se verifiquen fenómenos isomorfos, pero no suficiente para que se difundan y se conserven. Difusión y conservación dependen también de elementos de carácter formal que aseguran la compatibilidad de los mitos y de los ritos. Las reelaboraciones a que han sido sometidos una y otra vez ilustran claramente este entrelazamiento de historia y morfología. La inventiva de los actores sociales que entrevemos tras las secuencias de variantes como cojos-portadores de una sola sandalia-saltarines a la pata coja y demás, encuentra límites muy preciosos en la forma interna del mito o del rito. Su transmisión es, como la de las estructuras profundas del lenguaje, inconsciente; pero sin que ello implique la presencia de un inconsciente colectivo. El mito o el rito transmitidos por medio de trámites históricos llevan en sí, de un modo implícito, las reglas formales de su propia reelaboración.[255] Entre las categorías inconscientes que regulan la actividad simbólica, la metáfora ocupa una posición de primer plano. De tipo metafórico son las relaciones entre asimetría ambulatoria y vuelta del más allá, entre morir y ser envuelto, así como entre las variantes singulares de las dos series: cojos-portadores de una sola sandalia-saltarines...; amnios-piel-capuchón-máscara... Ahora bien, la metáfora tiene, entre las figuras retóricas, una posición especial que explica la intolerancia manifiesta ante ella por todas las poéticas racionalistas. Al asimilar fenómenos pertenecientes a esferas de experiencias y a códigos distintos, la metáfora (que, por definición, es reversible) subvierte el mundo ordenado y jerarquizado de la razón. Podemos considerarla como el equivalente, en el plano retórico, del principio de simetría que constituye una irrupción de la lógica del sistema inconsciente dentro de la esfera de la lógica normal. De este prevalecer de la metáfora nace el estrechísimo parentesco entre sueño y mito, poesía y mito.[256]

La documentación que hemos acumulado prueba más allá de cualquier duda razonable la existencia de una subterránea unidad mitológica euroasiática, fruto de relaciones culturales sedimentadas a lo largo de milenios. Es inevitable preguntarse si —y hasta qué punto— las formas internas que hemos especificado son capaces de generar mitos y ritos isomórficos incluso en el interior de culturas no conectadas históricamente. Pero, precisamente esta última condición (la ausencia de cualquier forma de conexión histórica entre dos culturas) es por definición indemostrable.[257] De la historia humana sabemos, y sabremos siempre, demasiado poco. A falta de una prueba en

contra, no falta más que postular, tras los fenómenos de convergencia cultural que hemos investigado, un enlace de morfología e historia; una reformulación, o una variante, del antiguo contraste entre lo que es por naturaleza y lo que es por convención.

Conclusión

1. Habíamos partido de un acontecimiento: la aparición en los Alpes occidentales, durante la segunda mitad del siglo XII, de la imagen del aquelarre. El intento de descifrar sus componentes folklóricos nos ha llevado muy lejos, tanto en el espacio como en el tiempo. Pero sólo así era posible mostrar que una parte importante de nuestro patrimonio cultural proviene —a través de trámites que en gran parte se nos escapan— de los cazadores siberianos, de los chamanes de Asia septentrional y central, de los nómadas de las estepas.[1]

Sin esta lenta sedimentación la imagen del aquelarre no habría podido surgir. Creencias y prácticas de sabor chamánico son rastreables también en la región alpina. De la diosa resucitadora de animales, de las batallas rituales por la fertilidad reñidas por los *punchiadurs* grisones ya hemos hablado.[2] Los testimonios recogidos por los folkloristas en el siglo pasado y en el presente indican que en los valles valdenses del Piamonte también circulaban —además de las historias sobre licántropos, hadas y procesiones de los muertos— variantes de la leyenda del rey Guntram referida por Paulo Diácono. El insecto (mariposa, moscardón, tábano) que entra en la boca de una persona exámine devolviéndola a la vida es un rasgo chamánico verosímilmente muy antiguo.[3]

La llegada, a mediados del siglo XIV, de los bacilos de la peste —procedentes también de las estepas de Asia central—[4] provocó una serie de reacciones en cadena. Obsesión de la conjura, estereotipos antiheréticos y rasgos chamánicos se fundieron haciendo surgir la imagen amenazadora de la secta brujesca. Pero la transformación en sentido diabólico de las viejas creencias se extendió durante decenios a lo largo de todo el arco alpino. En 1438, en Morbegno (Valtellina), el dominico Cristoforo da Luino encarcelaba a personas sospechosas de practicar artes mágicas y de mantener relaciones con «la buena sociedad, es decir, con el diablo». En 1456 un rico médico de Chiavenna, Baldassarre Pestalozzi, tuvo que defenderse de la acusación que se le había hecho, hacía ya veinticuatro años, de ser «brujo, o sea de reunirse, como suele decirse, con la buena sociedad».[5] Aún en 1480

dos «hechiceros» de Valtellina, Domenega y Contessia, fueron condenados, con una sentencia intencionadamente lacónica, a un destierro de tres años precedido por la picota por haber venerado a la innominada «señora del juego (*domina ludi*)».[6]

2. Durante mucho tiempo la sociedad de las brujas siguió siendo asociada a las zonas en que había sido descubierta por primera vez. El 23 de marzo de 1440, en una sesión pública del concilio de Florencia, el papa Eugenio IV lanzó una admonición contra el antipapa Félix V (cuyo nombre seglar fue Amadeo de Saboya), elegido algunos meses antes. En ella insinuaba que Amadeo había osado levantarse contra la autoridad de la Iglesia por estar seducido por los encantamientos de «hombres desventurados y mujercillas que, abandonando al Salvador, se han vuelto hacia Satanás, seducidos por las ilusiones de los demonios: brujillas (*stregulae*), brujos o *Waudenses*, especialmente extendidos en sus tierras de origen».[7] El calco literal del *Canon episcopi* (*retro post Sathanan conversi daemonum illusionibus seducuntur*) introducía una realidad inédita ligada a una situación específica, subrayada por el uso de términos que se hacían eco de la lengua vernácula (*Waudenses*, y el diminutivo *stregulae* en vez de *strigae*). Pero mientras tanto desde hacía ya algunos años la imagen de la nueva secta había empezado a difundirse más allá de los Alpes. Johannes Nider había leído públicamente su *Formicarius* ante los padres reunidos en Basilea para el concilio.[8] Y todavía anterior había sido la inagotable y clamarosa actividad del fraile Bernardino de Siena (luego rápidamente santificado), que con su prédica itinerante hizo a la persecución de la brujería una contribución decisiva.[9]

Una referencia a las *vetule re(n)cagnate* que dicen ir «*in cursio cum Heroyda in nocte Epiphanie*» se encuentra ya en uno de los sermones de la colección *De Seraphim*, pronunciado por Bernardino en Padua en 1423.[10] Además de predecir la mala suerte, estas seguidoras de Heroyda (es decir, Herodíades) socorrían a los niños hechizados, a las parturientas y a los enfermos. Su «ir en cortejo» no era todavía sinónimo de ir al aquelarre, aunque Bernardino, según el modelo del *Canon episcopi* (*retro post Sathanam conversae*), las consideraba subyugadas por el demonio. Dos años más tarde (1425), además de lanzar desde el púlpito insultos ocasionales a las mujeres de Siena que lo escuchaban («y tú, fémina endemoniada, que vas a la encantadora de Travale»), Bernardino dedicó un sermón entero a hechiceros y encantadores.[11] Pero todavía se trataba de figuras aisladas, en su mayoría mujeres. De allí a poco, en un momento crucial de la vida de Bernardino, alguna cosa cambió.

La devoción al nombre de Jesús, difundida por Bernardino con enorme éxito en sus prédicas, ya le había costado varias acusaciones de herejía. En la primavera de 1427 el papa Martín V impuso a Bernardino, que estaba en Gubbio, la suspensión de las prédicas y le ordenó acudir de inmediato a Roma. El viaje, que probablemente tuvo lugar a finales de abril, se desarrolló en un clima de fuerte tensión. «Unos me querían frito y otros

asado», recordó irónicamente después Bernardino. Su interrogatorio ante el Papa y los teólogos concluyó de forma favorable. Se retiraron las acusaciones y le fue restituida la facultad de predicar. Sin embargo el Papa, como se colige de un tratadillo polémico del agustino Andrea Biglia (*Liber de institutis*), ordenó a Bernardino que se abstuviera de exhibir a los fieles, para que las venerasen, las tablillas en que estaba inscrito el monograma del nombre de Jesús.[12] La cuestión, en resumen, en modo alguno había sido aclarada. A desbloquearla contribuyeron las prédicas que Bernardino pronunció en Roma, verosímilmente entre principios de mayo y finales de julio de 1427.[13] No han sido conservadas, pero podemos reconstruir parte de su contenido gracias a las citas hechas por el propio Bernardino en sus sermones de Siena, en la plaza del Campo, del 15 de agosto en adelante. En Roma había atacado repetidamente a brujas y magos, suscitando entre sus oyentes una sensación de estupor horrorizado: «Habiendo yo predicado sobre estos encantamientos, brujas y maldades, lo que yo decía lo hacían suyo como si yo soñase». En un primer momento las exhortaciones a denunciar a los sospechosos habían caído en el vacío, pero más tarde «me fue dicho que cualquier persona que supiera de alguno o de alguna que hacía tal cosa, si no la acusaba cometía el mismo pecado... Y cuando hube predicado, fueron acusados multitud de brujas y de encantadores».[14] Tras una consulta con el Papa, se decidió someter a proceso solamente a los casos en que los indicios fueran más graves. Entre ellos se encontraba Finicella, enviada a la hoguera porque (como se lee en la crónica de Stefano Infessura) «mató diabólicamente a muchas criaturas y hechizaba a muchas personas, y todo Roma fue a verla».[15] Probablemente se trataba de la bruja de que habló Bernardino en sus sermones de Siena: «Una entre las otras ... dijo y confesó sin tormento ninguno que había matado a treinta muchachas sorbiéndoles la sangre; y también dijo que había liberado de tal cosa a sesenta ... Y confesó además que había matado a su propio hijito, y lo había convertido en polvo, el cual daba de comer para sus fechorías».[16]

Al transformarse de acusado en acusador de prácticas supersticiosas, Bernardino consiguió convertir una media victoria en un triunfo. El humanista agustino Andrea Biglia, escribiendo inmediatamente después de las prédicas romanas, observó que la devoción al nombre de Jesús difundida por Bernardino implicaba, com en el caso de la actividad de magos, adivinos y encantadores, un intercambio sacrílego entre símbolo y realidad simbolizada.[17] Veinticinco años más tarde otro humanista de mayor relieve, Nicolás de Cusa, recordó a los fieles de Bressanone que dirigirse a Cristo y a los santos para obtener ventajas materiales significa, ya, cometer un acto de idolatría.[18] La religión severa y difícil que se entrevé tras estas frases aclara de forma indirecta las razones del éxito de Bernardino. Combatía a magos y encantadores en su propio terreno y con armas no muy distintas de las de ellos. Los «tableros, cantos, escritos y cabellos» que hizo quemar en Campidoglio[19] habían de dejar el campo libre para las tablillas con el nombre de Jesús.

Pero el enorme estupor de que habla Bernardino («lo que yo decía lo hacían suyo como si yo soñase») no pudo ser suscitado solamente por la polémica, al fin y al cabo tradicional, contra hechiceros y encantadores. Por las prédicas de Siena del verano de 1427 sabemos que Bernardino había tenido noticias fresquísimas sobre las orgías y ritos macabros de una secta desconocida: «Y están tales gentes en el Piamonte, y allí han ido ya cinco inquisidores para erradicar esa maldición, los cuales han sido muertos por esas malas gentes. Es más, no se encuentra inquisidor que quiera ir allá a meterles mano. ¿Y sabéis cómo se llaman estas gentes? Pues se llaman los del barrilete. Y este nombre se debe a que en una temporada del año cogieron a un muchachito, y tantos meneos le dieron pasándoselo de mano en mano que murió. Después de muerto, lo convierten en polvo y ponen el polvo en un barrilete, y después dan de beber de este barrilete a alguien; y hacen esto porque dicen que después no pueden manifestar ninguna cosa de las que hacen. Nosotros tenemos un hermano de nuestra orden que fue de los suyos, y me ha contado cada cosa que yo creo son las más deshonestas que haber pueda...».[20]

En esta descripción reconocemos los rasgos de una de las «nuevas sectas y ritos prohibidos» cuya existencia en los Alpes occidentales había sido señalada ya en 1409 por otro fraile, el inquisidor Ponce Fougeyron.[21] También las informaciones sobre brujas que, engañadas por el demonio, creían transformarse en gatos tras haberse untado el cuerpo con ungüentos, tenían muy probablemente el mismo origen.[22] Frente a ellos, avisaba Bernardino, no era lícita misericordia alguna: «Y digo incluso que allí donde no pueda encontrarse a nadie que no sea encantadora y hechicera, o encantador o bruja, hágase de modo que se exterminen, que se pierda la semilla...».[23] A ojos de Bernardino, brujas y secta del barrilete eran todavía realidades sociales distintas. Poco después se fusionaron definitivamente. El 20 de marzo de 1428, en Todi, fue quemada por bruja Matteuccia di Francesco, vecina de Ripabianca, junto a Deruta. En la larga sentencia, hecha redactar por Lorenzo de Surdis, capitán de la ciudad, aparecen hechizos contra espíritus (*Omne male percussiccio / omne male stravalcaticcio / omne male fantasmaticcio*, etc.); hechizos contra el dolor del cuerpo (*Lumbrica lumbricaia / che tieni core et anima / che tieni polmoncelli / che tiene fecatelli*, etc.); encantamientos para provocar la impotencia o evitar el embarazo. En un fragmento de las confesiones de esta bruja surge un elemento extraño: tras haberse untado con grasa de buitre, sangre de murciélago y sangre de niño lactante, Matteuccia invocaba al demonio Luzbel, que se le aparecía en forma de macho cabrío, la tomaba en su grupa transformada en mosca y, veloz como el rayo, la llevaba al nogal de Benevento, donde se habían reunido muchísimas brujas y demonios capitaneados por Lucifer mayor.[24] Aquí los rasgos inocuamente mágicos de la sociedad de Diana se han disuelto ya en los rasgos, macabros y agresivos, de la secta del barrilete. El epíteto *crudelissimae* referido a las seguidoras de Diana en un sermón de Bernardino seguramente posterior a 1429, registra esta transformación.[25] Venía a refrendar la ya verificada en los Alpes

occidentales. En el mismo año del proceso de Todi (1428) el cronista de Lucerna Johann Fründ había incluido en su propia crónica una descripción del aquelarre sustancialmente análoga, basada en los procesos de brujería que habían tenido lugar en los valles de Henniviers y Hérens.[26] Pero también en el caso de Todi advertimos el eco de las palabras de Bernardino. Por dos veces, la sentencia subraya que Matteuccia había practicado sus encantamientos antes de que él predicase en Todi, en 1426.[27]

Es probable que las prédicas de Bernardino sugirieran a los jueces el contenido de las preguntas a formular a los futuros acusados de brujería. Y quizás también en Todi —tal vez después de un desconcierto inicial, como en Roma— hubiera quien, recordando las exhortaciones del fraile, decidiese denunciar a Matteuccia o testimoniar contra ella. La instigación a exterminar a las brujas era atendida pues hallaba, no sólo entre las autoridades, un terreno favorable.

3. En la imagen del aquelarre hemos distinguido dos filones culturales de procedencia heterogénea: por una parte, el tema, elaborado por inquisidores y jueces laicos, del complot urdido por una secta o un grupo social hostil; por otro, elementos de origen chamánico ya enraizados en la cultura folklórica, como el vuelo mágico y las metamorfosis zoomórficas. Pero esta contraposición es demasiado esquemática. Ha llegado el momento de reconocer que la fusión fue tan sólida y duradera porque entre los dos filones había una afinidad sustancial y subterránea.

En una sociedad de vivos —se ha dicho— los muertos solamente pueden ser personificados por aquellos que están inperfectamente incluidos en el cuerpo social.[28] Este principio está ilustrado de un modo perfecto por el rito funerario doghi, celebrado entre los xevsur del Cáucaso: en él, las mujeres y los muertos son tácitamente asimilados, en tanto que ambos son al mismo tiempo internos y externos, participantes y ajenos al clan.[29] Pero la marginalidad, la imperfecta asimilación, es común también a las figuras que, en el aspecto del complot y en el de los intermediarios chamánicos, constituyen los antecedentes históricos de brujas y brujos. Carracas, marcas de color, jirones amnióticos, dientes de más denunciaban a leprosos, judíos, herejes, *benandanti*, *táltos* y demás como seres situados, según los casos, en los confines entre la convivencia social y la reclusión, entre la verdadera fe y el descreimiento, entre el mundo de los vivos y el de los muertos. A los leprosos, en 1321, se les había atribuido la voluntad de contagiar a los sanos para vengarse por su desprecio. Dos años antes, el *armier* Arnaud Gélis había dicho que los muertos, con quienes estaba acostumbrado a tratar, querían que todos los hombres y mujeres vivientes estuvieran muertos.[30] En el fondo de la imagen del complot había un tema antiquísimo, si bien reelaborado en términos nuevos: la hostilidad del muerto reciente —el ser marginal por excelencia— contra la sociedad de los vivos.[31]

En muchísimas culturas está presente la idea de que determinados animales —palomas, búhos, comadrejas, serpientes, lagartos, liebres y otros— chupan la leche de las vacas o de las cabras (y en ocasiones de las

mujeres). En Europa estos animales están asociados generalmente a las brujas o las hadas. Pero tras la leche descubrimos la sangre; tras la bruja o el hada, los muertos. La convergencia entre el nombre alemán del que mama de la cabra (*hexe*, bruja) y la convicción de los tukana de América del Sur de que las almas de los muertos, transformadas en el que mama de la cabra, chupan la sangre de los vivos, hace aflorar un dato profundo.[32] Lo volvemos a encontrar en la cultura latina, donde la hostilidad de los muertos hacia los vivos, la sed de los muertos, la representación del alma en forma de pájaro (o de abeja, o de mariposa) se fundieron en la imagen mítica de la *strix*, sonoro pájaro nocturno con sed de sangre de lactantes.[33] Pero el término *strix* se refería también a las mujeres que, como las magas escitas mencionadas por Ovidio, eran capaces de transformarse en pájaro.[34] Esta ambigüedad semántica obedece a una idea que hoy ya nos es familiar: para comunicarse con los muertos es preciso convertirse, al menos temporalmente, en uno de ellos. Concepciones científicas o religiosas reelaboraron (y complicaron) el cuadro. A principios del siglo XIII Gervasio de Tilbury habló de la creencia popular que identificaba a las *lamiae* (o *mascae*, o *striae*) con mujeres que rondaban por las casas robando a los niños de las cunas; recibió el parecer contrario de los médicos, según los cuales las apariciones de las *lamiae* eran pura imaginación; finalmente se refirió a ciertas vecinas que, mientras dormían con sus maridos, atravesaban el mar volando rápidamente con el cortejo de las brujas (*lamiae*).[35] Unos decenios más tarde Esteban de Bourbon habló de la *strix* como de un demonio que, tomando el aspecto de una vieja, rondaba por la noche a lomos de un lobo matando lactantes.[36] Como ya se ha dicho, esta concepción fue suplantada por otra, según la cual las brujas eran mujeres de carne y hueso, instrumentos conscientes del demonio. A la afirmación de tal tesis también contribuyó probablemente la acusación hecha a los judíos de apropiarse de la sangre de los niños con fines rituales. La imagen de la conjura propuesta y difundida por las autoridades laicas y eclesiásticas hundía sus raíces, al menos en parte, en la cultura folklórica: de aquí también la razón de su extraordinario éxito.

Si admitimos que la sepultura es un rito también *contra* los muertos podremos comprender el valor de purificación que se atribuye a las hogueras de las brujas y de los brujos. Sobre todo a la de las brujas, que como se sabe eran, con mucho, más frecuentes; si bien el porcentaje de mujeres entre los acusados (o los condenados) en los procesos por brujería varió mucho según las áreas geográficas.[37] Explicar este fenómeno con la misoginia de los inquisidores sería simplificador; explicarlo con una misoginia difundida, observable ya en los testimonios y en las denuncias significaría caer en una tautología. Ciertamente no cuesta imaginar que, de entre los potenciales acusados de brujería, las mujeres deberían de parecer (sobre todo cuando se trataba de mujeres solas, y por ello socialmente indefensas) las más marginales de entre los marginales. Pero aparte de ser sinónimo de debilidad, esta marginalidad quizás reflejaba también, de modo más o menos oscuro, la percepción de una contigüidad entre

quien genera la vida y el mundo informe de los muertos y de los no nacidos.[38]

4. El intento de trasplantar a la fuerza la imagen de la secta brujesca, llevado a cabo por Bernardino de Siena en su prédicas romanas, se repitió innumerables veces, con mayor o menor éxito, tanto dentro como fuera de Europa. Las hibridaciones con creencias ya existentes, cuyo rastro hemos conseguido en zonas heterogéneas y distantes como Friuli y Escocia, son en contraste, mucho menos frecuentes. Todavía más raros son los casos en que el aquelarre no se materializó aun existiendo todos los presupuestos, o casi. En agosto de 1492 Bartolomeo Pascali, canónigo de la abadía de Oulx, en Val Chisone (Piamonte occidental) procesó a dos hermanos, ambos nacidos en Umbría, que se llamaban a sí mismos (como resulta de las actas de los interrogatorios) *barbae*, es decir, predicadores itinerantes valdenses.

Uno de ellos, Pietro di Jacopo, explicó que iban por el mundo predicando y escuchando las confesiones de los miembros de la secta. Más tarde citó los valles del Piamonte y del Delfinado en que se desarrollaba su actividad: Val Chisone, Val Germanasca, Val Pellice, Val Fressinières, Val l'Argentière, Val Pute. De sí y de sus compañeros dijo que los llamaban *charretani, alias fratres de grossa opinione, vel barlioti, adulatores, fraudatores et deceptores populi.* Era una lista de epítetos insultantes: simuladores de santidad (un comportamiento entonces tradicionalmente atribuido a los habitantes de Cerreto, en Umbría), *fraticelli* pero con una acentuación negativa (*de grossa opinione*, en vez de *de opinione*), hermanos del *barlotto* (por la acusación difamatoria lanzada contra los *fraticelli* en 1466), aduladores, embrolladores y mentirosos.[39] Los motivos de esta actitud autodenigratoria de Pietro di Jacopo no están claros. En el interrogatorio posterior confirmó que en su jerga (*in eorum gergono*) eran llamados hermanos del *barlotto*, llamados vulgarmente valdenses, y en Italia hermanos «de opinión», es decir, *fraticelli.* La intercambiabilidad de estas definiciones parece reflejar una situación fluida, en la que sólo hablan quedado de las viejas distinciones sectarias casi el nombre. Totalmente tradicional era, por su parte, la descripción, tal vez manipulada por los jueces, que Pietro di Jacopo y su compañero hicieron de las promiscuidades sexuales practicadas en las asambleas o sinagogas de la secta valdense. La referencia a «cierto ídolo llamado Baco y Bacon (*quoddam ydolum vocatum Bacum et Bacon*)» que los miembros de la secta decían adorar en sus reuniones parece añadir un toque de paganismo postizo totalmente inesperado. Pero los nombres que siguieron inmediatamente y muy seguidos —«y también la Sibila y las hadas (*et etiam Sbillam et Fadas*)»— tienen otro sabor.[40] La referencia a la Sibila apenínica parece perfectamente plausible en boca de quien, como Pietro di Jacopo, había nacido en las cercanías de Spoleto (Castel d'Albano). En cuanto a las hadas, su comparecencia en un proceso de herejía es completamente absurda, y por ello seguramente auténtica.[41] Más de un siglo más tarde se volvían a presentar los mismos ingredientes que, precisamente en aquella zona, se

habían mezclado por primera vez en la imagen del aquelarre: cultura folklórica y herejías en fase de descomposición, confesiones poco dignas de fe de promiscuidad sexual y míticas figuras femeninas ligadas al mundo de los muertos. Elementos en suspensión, dispuestos a cristalizar de nuevo con un mínimo acicate. Pero los discursos contradictorios de los hermanos del *barlotto* no suscitaron en el canónigo de Oulx ningún eco.

5. Este proceso anómalo nos recuerda una verdad sólo aparentemente banal: una convergencia entre la disponibilidad (espontánea, y mucho más a menudo impuesta o solicitada) de los acusados a confesar y la voluntad de los jueces de recoger sus confesiones era indispensable para que el aquelarre se materializase.[42] Se materializase, se entiende, en tanto que criatura de la imaginación. ¿Pero era el aquelarre solamente esto?

A principios del siglo XII los participantes en los cortejos fragorosos del *charivari* personalizaban, a ojos de los espectadores, la banda de los muertos errantes conducidos por Herlechinus. Es un ejemplo del isomorfismo, unas veces explícito y otras latente, que ligaba a los mitos y ritos que hemos analizado. El surgimiento, medio siglo más tarde, del aquelarre diabólico deformó esta simetría hasta hacerla irreconocible. Los jueces casi siempre vieron en el aquelarre el registro de acontecimientos físicos, reales. Durante mucho tiempo las únicas voces discordantes fueron aquellas que, remitiéndose al *Canon episcopi*, veían en brujas y brujos a las víctimas de ilusiones demoníacas. En el siglo XVI hombres de ciencia como Cardano o Dalla Porta formularon una opinión distinta: transformaciones en animales, vuelos, apariciones del diablo eran efecto de la desnutrición o del uso de sustancias alucinatorias contenidas en cocciones vegetales o ungüentos. La sugestión suscitada por esta explicación todavía no se ha apagado.[43] Pero ninguna forma de privación, ninguna sustancia, ninguna técnica extática puede solicitar, por sí sola, la representación de experiencias tan complejas. Contra todo determinismo biológico es preciso insistir en que la clave de esta repetición codificada no puede ser sino cultural. El consumo deliberado de sustancias psicotrópicas o alucinógenas, sin explicar los éxtasis de las seguidoras de la diosa nocturna, de los licántropos y demás, lo situaría en una dimensión no exclusivamente mítica.[44] ¿Es posible demostrar la existencia de este marco ritual?

6. Exploremos dos hipótesis. La primera no es nueva (lo único nuevo es el intento de demostración). Se basa en la *clavicens purpurea*: un hongo que, en primavera y en las estaciones lluviosas, se instala en los cereales, particularmente en el centeno, cubriéndolo de excrecencias negruzcas llamadas esclerosis. La ingestión de harina contaminada por el cornezuelo del centeno provoca verdaderas epidemias de ergotismo (de *ergot*, la palabra que designa al hongo en inglés y en francés). Se conocían dos variedades de esta enfermedad. La primera, documentada sobre todo en Europa occidental, daba lugar a formas gravísimas de gangrena; en la Edad Media era conocida como «fuego de san Antonio». La segunda, difundida princi-

palmente por la Europa centro-septentrional, provocaba convulsiones, ataques violentísimos, estados semejantes a la epilepsia con pérdida de los sentidos durante seis u ocho horas. Ambas formas, la gangrenosa y la convulsiva, eran muy frecuentes, dada la difusión en el continente europeo de un cereal como el centeno, mucho más resistente que el trigo. Frecuentemente tenían consecuencias mortales, sobre todo antes de que, en el curso del siglo XVII, se descubrió su causa en la *claviceps purpurea*.[45]

Todo esto hace pensar más en hechiceros que en brujas.[46] Pero el cuadro trazado hasta aquí no está completo. En la medicina popular, el cornezuelo del centeno se usaba desde hacía mucho tiempo como abortivo. Adam Lonicer, que lo descubrió por vez primera en *Krauterbuch* (1582), observó que las mujeres se servían de él para provocarse dolores en el útero, en dosis de tres esclerosis, repetidas varias veces.[47] En Turingia, observaba J. Bauhinus casi un siglo más tarde, la planta se utilizaba como antihemorrágico.[48] Se sabe que las comadronas solían suministrar las excrecencias del *claviceps purpurea* (llamada popularmente *Mutterkorn*, literalmente «centeno de la madre») para calmar los dolores. En cualquier caso (como en Hannover en 1778) las autoridades intervinieron para prohibir este uso, pero a principios del siglo XIX la eficacia del *pulvis parturiens* como remedio para acelerar el parto era reconocida incluso por la medicina oficial.[49]

Probablemente el cornezuelo del centeno formaba parte desde hacía muchísimo tiempo de la cultura médica popular, sobre todo femenina, lo cual significa que algunas de sus propiedades eran conocidas y controladas. Otras emergen de las descripciones de los síntomas de ergotismo convulsivo. En una tesis de licenciatura en medicina discutida en Wittenberg en 1723, por ejemplo, J. G. Andreas habló de la epidemia que había castigado a Silesia algunos años antes. Las manifestaciones de la enfermedad variaban mucho, según los pacientes. Unos eran objeto de contracciones dolorosísimas; otros, «como extáticos, caían dormidos en un profundo sueño; terminado el paroxismo, se despertaban y hablaban de visiones diversas». Una mujer de Lignitz víctima de la enfermedad desde hacía ya tres años, era considerada en el pueblo como una endemoniada; un niño de nueve años padecía ataques similares a los de los epilépticos, de los que salía hablando de las visiones que había tenido. La gente atribuía todo esto a una causa sobrenatural.[50] Hoy sabemos que algunas especies de *claviceps purpurea* contienen, en cantidad variable, un alcaloide —la ergonovina— a partir del cual en 1953 fue sintetizado en laboratorio el ácido lisérgico dietalamida (LSD).[51]

El centeno se cultivaba desde la antigüedad en los Alpes y en la mayor parte de Europa central; en otras zonas, por ejemplo en Grecia, crecían otras especies de *claviceps*, las cuales contenían alcaloides que podían hacer de sustitutos.[52] Pero la accesibilidad material de una sustancia potencialmente alucinógena no prueba, evidentemente, que la misma fuera utilizada de manera consciente.[53] Más indicativos son algunos términos utilizados popularmente para indicar la *claviceps purpurea*, como el francés *seigle ivre* (centeno borracho) y el alemán *Tollkorn* (trigo loco), que parecían indicar una antigua conciencia del poder encerrado en la planta.[54] A mediados del

siglo XIX en el campo, en Alemania, se hablaba a los niños de seres espantosos como el «lobo» o el «perro de centeno» (*Roggenwolf, Roggenhund*). Se trataba probablemente de transfiguraciones míticas del cornezuelo del centeno: la «madre del centeno» (*Roggenmutter*), llamado también «lobo» (*Wolf*) o, por su forma alargada, «diente de lobo» (*Wolfzahn*). En los relatos de algunas zonas las excrecencias negruzcas de la *claviceps purpurea* se convertían en tetas de hierro que la madre del centeno hacía mamar a los niños para que muriesen. Entre el lobo del centeno (*Roggenwolf*) y el licántropo (*Werwolf*) había una profunda afinidad. «El licántropo se queda sentado en medio del trigo», se decía.[55]

La hipótesis de que el cornezuelo del centeno fuera utilizado para lograr estados de pérdida o de alteración de la conciencia es la más plausible de toda esta riqueza de asociaciones míticas.[56] Dicha hipótesis recibiría una confirmación definitiva si fuera posible afirmar que tras una palabra de etimología oscura como *ergot* («cornezuelo del centeno») y la palabra germánica *wrag* («fuera de la ley», pero también «licántropo») exista una conexión; cosa indemostrable.[57]

7. De manera totalmente independiente, una conexión entre licántropos y sustancias psicotrópicas ha sido una hipótesis en otro ámbito lingüístico y cultural. Y con esto llegamos a la segunda posibilidad. Se ha supuesto que las palabras *saka haumavarka,* que en los textos iraníes designaban a una familia de la que descendían los Aqueménidas, significaran «la gente que se transforma en licántropo emborrachándose de *haoma*». Se trataría de una alusión al estado de frenesí guerrero que era considerado un atributo típico de las sociedades secretas masculinas. Pero esta interpretación no tiene nada de acertada.[58] Por otra parte, no se sabe con precisión qué era la *Haoma*. En el *Avesta*, el libro sagrado de la religión zoroástrica, se habla de ella como de una planta que debía de ser, al menos originariamente, idéntica al *soma*, del cual se extraía una bebida que los poemas védicos describen con acento enfático. Tras muchos intentos infructuosos de identificar a qué plantas correspondían *soma* y *haoma* —las propuestas referidas a uno a otro, o a ambos, incluían el mijo, el ruibarbo, el cáñamo indiano y demás— se ha propuesto una hipótesis que parece responder a las indicaciones contenidas en los textos. El *soma* sería la *amanita muscaria*: un hongo que provoca un estado similar a la ebriedad en quien lo consume o bebe su jugo exprimido, eventualmente mezclado con agua y en quien bebe la orina de alguien que lo haya tomado (en este último caso parece que el efecto es especialmente intenso). Las poblaciones siberianas (a excepción de las altaicas) utilizan este hongo desde hace mucho, sobre todo los chamanes, para alcanzar el éxtasis. En la zona comprendida entre Afganistán y el valle del Indo, donde las poblaciones arias procedentes de Eurasia septentrional se asentaron en el segundo milenio antes de Cristo, procurarse elhongo era menos fácil: la *amanita muscaria* sólo crece junto a los abetos y los abedules. Quizás los sacerdotes intentaran sustituirla por otras cosas. Pero los poemas védicos guardaron una vivísima memoria del antiguo culto.[59]

El uso de la *amanita muscaria* para obtener una condición extática es verdaderamente antiquísimo. Razones lingüísticas permiten pensar que corresponda por lo menos a cuatro mil años antes de Cristo, cuando aún existía una lengua urálica común. Por otra parte, un grupo de palabras que designan a la *amanita muscaria*, a los hongos en general, a la pérdida de la conciencia, al tambor (chamánico) en las lenguas ugro-finesas y samoyedas se derivarían de una única raíz, *poŋ*. Las poblaciones indoiránicas habrían sustituido por palabras conectadas con esta raíz, por motivos de tabú, *soma* y *haoma*.[60] Pero la raíz vuelve a aflorar, quizás, en una palabra sánscrita, al parecer de origen no ario, ligada a un hipotético sánscrito *paggala*, que significa «locura», de la cual se derivarían varios términos dialectales indios. La palabra sánscrita en cuestión es *pangú*, que significa «cojo» o «lisiado».[61]

La existencia de un nexo entre el hongo utilizado por los chamanes para alcanzar el éxtasis y la cojera parecerá en estos momentos, y en principio, no imposible. Además, esta convergencia no está aislada. En algunas regiones francesas los hongos carentes de laminillas (como es el caso de la *amanita muscaria*) tienen nombres como *bò* (Haute-Saône) o *bobet* (Loira) que se relacionan inmediatamente con *bot* (lisiado) y *bot* (sapo). Vemos que se perfila una relación entre los tres elementos: hongo, sapo y anomalía ambulatoria.[62] Se ha sostenido que la convergencia entre el adjetivo *bot*, «lisiado» (*pied bot*) y el sustantivo *bot*, «sapo», es ilusoria, porque las dos palabras proceden de dos raíces diferentes (*butt*, «romo», la primera; *bott*, «hincharse», la segunda).[63] Pero los nombres que identifican al sapo con «zapato», «chancleta» y demás en los dialectos del norte de Italia parecen indicar la presencia de una afinidad semántica que, en verdad, no es reducible a la semejanza externa.[64] También resulta indiscutible, por más que sea oscura, la afinidad entre hongo y sapo. En China, la *amanita muscaria* se llama «hongo sapo», en Francia *crapaudin* (de *crapaud*, «sapo»).[65] «Pan del sapo», *pin d' crapâ* es el nombre que se da en Normandía a los hongos agáricos (incluida la *amanita*).[66] En el Véneto, *rospèr zalo* designa a la *amanita mappa*; en Treviso, en concreto, el *fongo rospèr* es la *amanita pantherina*.[67] «Hongos sapos» (*žabaci huby*) o «parecidos a sapos» (*zhabjachyi hryb*) son llamados los hongos no comestibles, respectivamente, en Eslovaquia (concretamente en la región de los montes Tatra) y en Ucrania.[68] Por otra parte, términos como «silla del sapo», «sombrero del sapo» y demás son utilizados para designar a los hongos en inglés, galés, bretón, frisón, danés, bajo alemán y noruego. Se ha sostenido que una conexión tan estrecha con un animal considerado sucio, desagradable o directamente diabólico como el sapo expresaría una actitud profundamente hostil hacia los hongos, propia de la cultura celta.[69] Pero como se ha visto, la convergencia lingüística entre hongos y sapos, y particularmente entre *amanita muscaria* y sapos, está documentada mucho más allá de los confines del mundo céltico, concretamente en China. Si eliminamos, por ser tardías y superficiales, las connotaciones negativas del sapo, vemos que surge una explicación distinta. Desde Italia septentrional hasta Alemania, Ucrania y

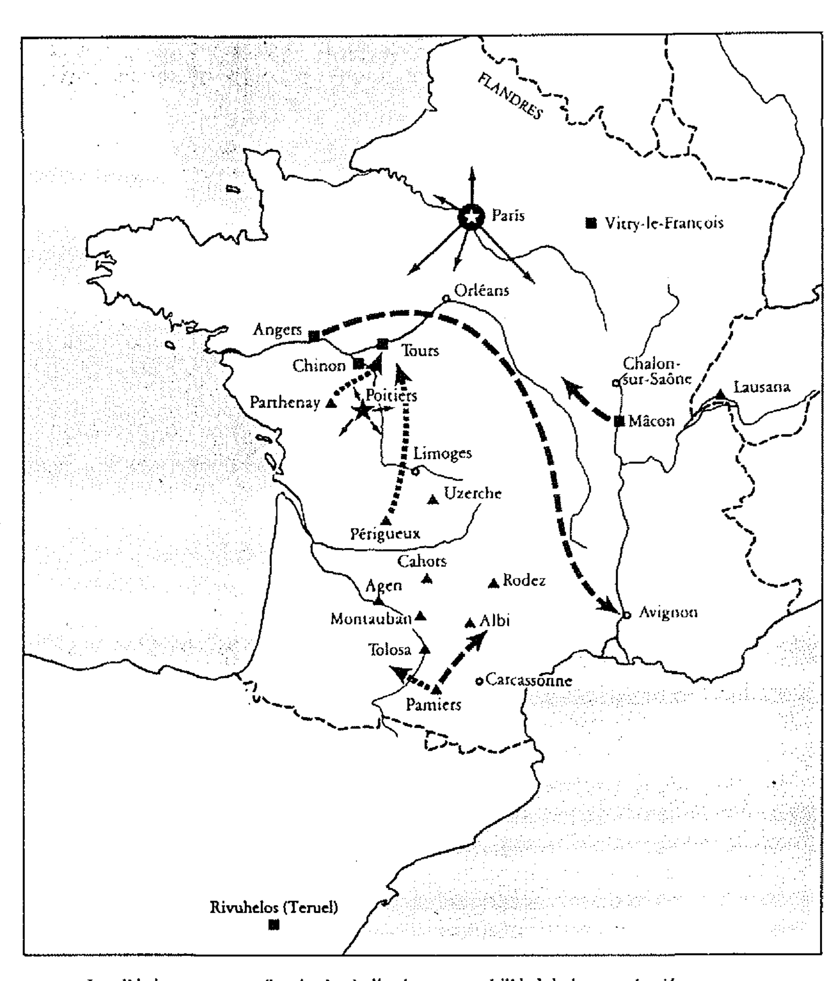
Polonia el sapo es designado como «hada», «bruja», «mago».[70] Se ha supuesto, con buenos argumentos, que el italiano *rospo* deriva del latín *haruspex*, el mago y adivino que había sido importado de Etruria por los latinos.[71] Al parecer, también el sapo, como la *amanita muscaria* y las anomalías ambulatorias, constituía en muchas culturas distintas un trámite simbólico con lo invisible. Es difícil decir si a ello contribuyeron las potencialidades psicotrópicas (aunque la opinión al respecto está dividida) de la bufotenina, una sustancia contenida en las secreciones de la piel del sapo.[72]

Ya hemos dicho que la *amanita muscaria* está asociada a árboles como el abeto y el abedul, que crecen abundantemente en las montañas europeas. Se sabe que en los Alpes, en el Jura y en los Pirineos, los procesos por brujería fueron especialmente frecuentes. Las confesiones de la mayoría de los acusados venían a reflejar, consciente o inconscientemente, los modelos propuestos por los inquisidores. Pero también es cierto que en los poquísimos y anómalos casos en que surgen descripciones de éxtasis de tipo chamánico, la *amanita muscaria* no figura.[73] La conexión con estados de alteración de la conciencia, que parece venir sugerida por términos como *cocch matt*, *coco mato*, *ovol mat*, *bolé mat*, con que se designa a la *amanita muscaria* en los dialectos lombardo, véneto y emiliano, no halla confirmación en la documentación de los procesos.[74] Sólo en algún caso parece legítimo formular al menos una duda. Ya hemos dicho que en los procesos contra los herejes piamonteses de finales del siglo XIV se habla en un momento dado de la bebida distribuida por una mujer de Andezeno, junto a Chieri, Billia la Castagna, entre los que participaban en la orgía ritual.[75] La bebida estaba hecha con el estiércol de un gran sapo que, al parecer (*fama erat*) Billia tenía bajo la cama, alimentándolo con carne, pan y queso. Estos detalles repugnantes o extravagantes podrían deberse a una incomprensión parcial de los inquisidores. De Europa a América, los hongos son a menudo denominados con nombres que evocan la orina, las heces o las flatulencias de animales: «meada de perro», «pedo de lobo», «excrementos de zorra», «excremento de puma».[76] Andezeno no es zona de hongos, pero el autor de la confesión, Antonio Galosna, predicaba por los valles piamonteses. El «excremento de sapo» de Billia la Castagna ¿no podría ser un eco distorsionado de términos relacionados con *crapaudin*, *pain de crapault*; hongos sapos que en Francia y otros sitios designan a la *amanita muscaria*?

En la otra vertiente de los Alpes, unos decenios después de las confesiones de Antonio Galospa, un joven contó al juez de Berna Peter von Greyerz (que a su vez habló de ello con Nider) el macabro rito de iniciación impuesto a los que querían llegar a formar parte de la secta brujesca. Quien bebía la macabra bebida contenida en un odre «tenía de golpe la sensación de acoger y de conservar dentro de sí la imagen de nuestro arte y los ritos principales de la secta».[77] La posibilidad de que estas palabras transmitan la reelaboración deformada de una experiencia extática provocada por la ingestión de sustancias alucinógenas es muy tenue.

A diferencia de los iniciados en la secta, hemos de reconocer que sus ritos se nos escapan. Por otra parte, tampoco se ha dicho que hayan existido.

8. Lo que sí es cierto es la profunda semejanza que liga a los mitos que posteriormente confluyeron en el aquelarre. Todos ellos reelaboran un tema común: ir al más allá, volver del más allá. Este núcleo narrativo elemental ha acompañado a la humanidad durante milenios. Las innumerables variantes introducidas por sociedades muy distintas, basadas en la caza, la ganadería, la agricultura, no han modificado su estructura de fondo. ¿Por qué esta permanencia? La respuesta quizás sea sencillísima. Relatar significa hablar aquí y ahora con una autoridad que procede del «haber sido» (literal o metafóricamente) allí y entonces.[78] En la participación del mundo de los vivos, en la de los muertos, en la esfera de lo visible y de lo invisible, ya hemos reconocido un rasgo distintivo de la especie humana. Lo que aquí hemos intentado analizar no es un relato entre tantos, sino la matriz de todos los relatos posibles.



▲ Localidad en que se atribuyó a los judíos la responsabilidad de la conspiración.

■ Localidad en que se atribuyó a los leprosos la responsabilidad de la conspiración.

★ Edicto de Felipe V contra los leprosos (Poitiers, 21 de junio de 1321).

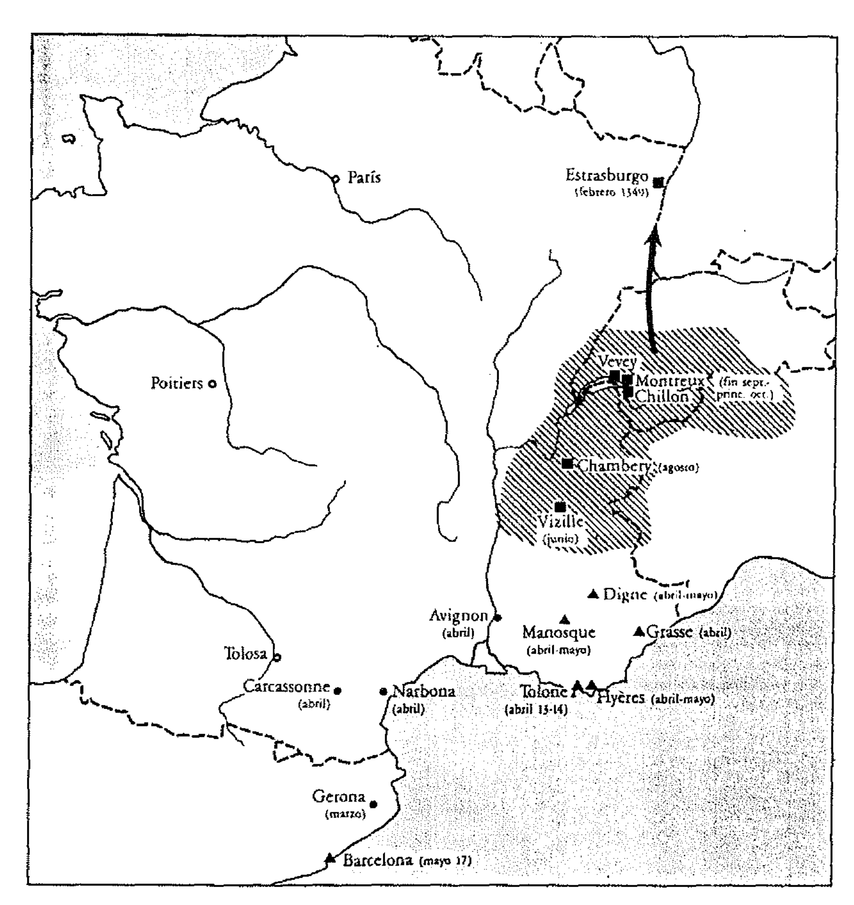
✪ Edicto de Felipe V contra los judíos (París, 26 de julio de 1321).

Intentos de dirigir la represión contra los leprosos.

Intentos de dirigir la represión contra los judíos.

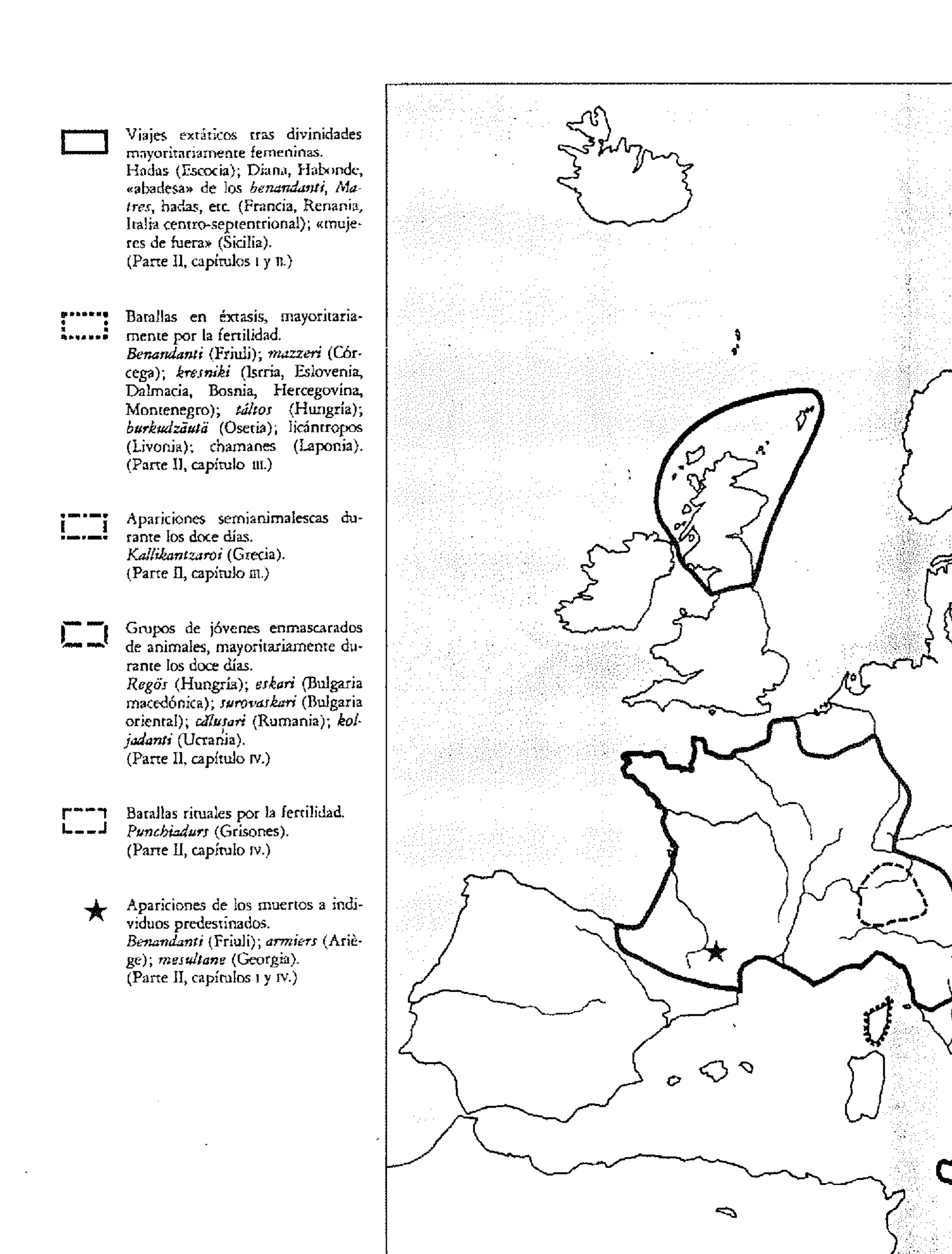
MAPA 1

1321: *la conspiración de los leprosos y de los judíos*

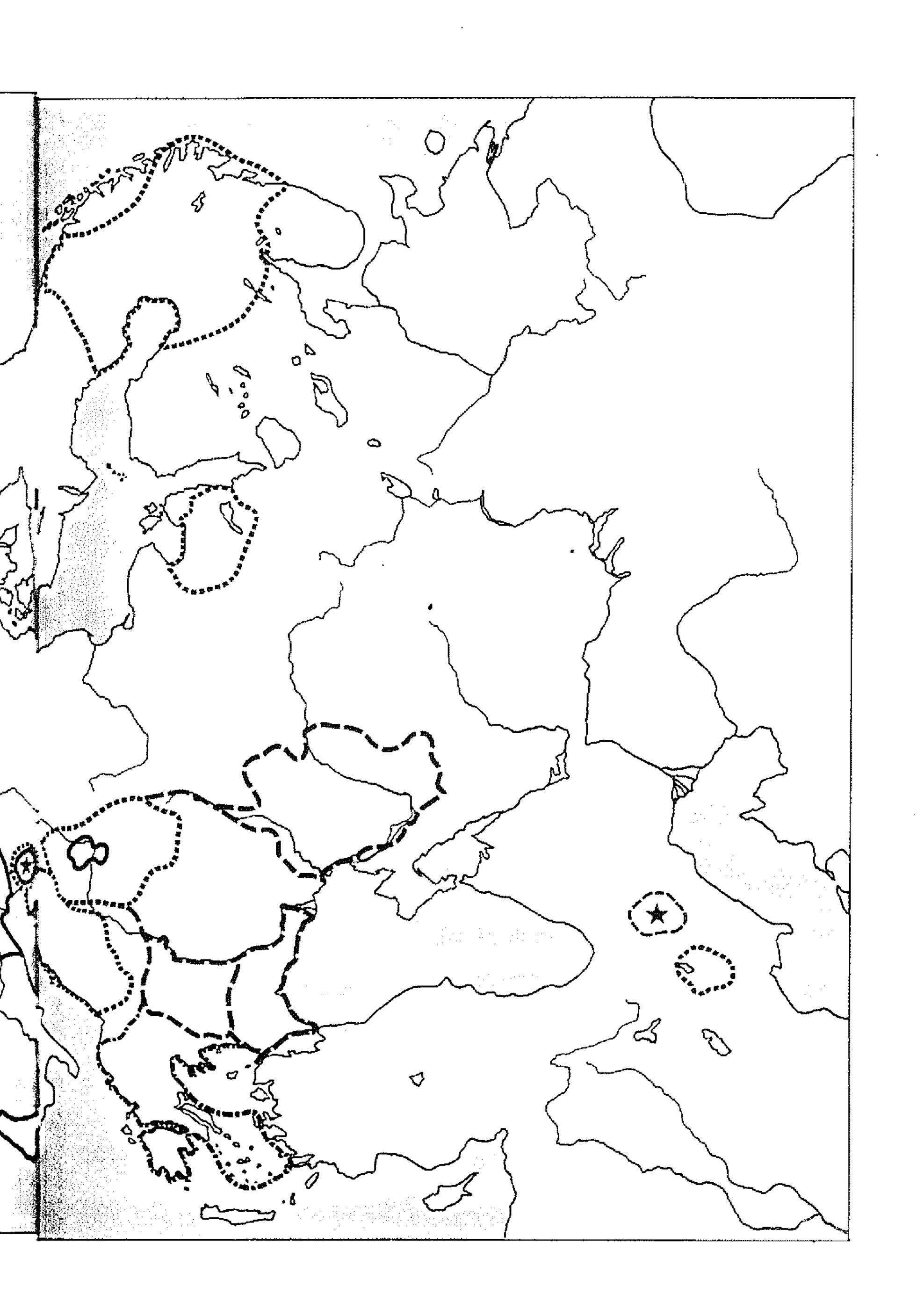


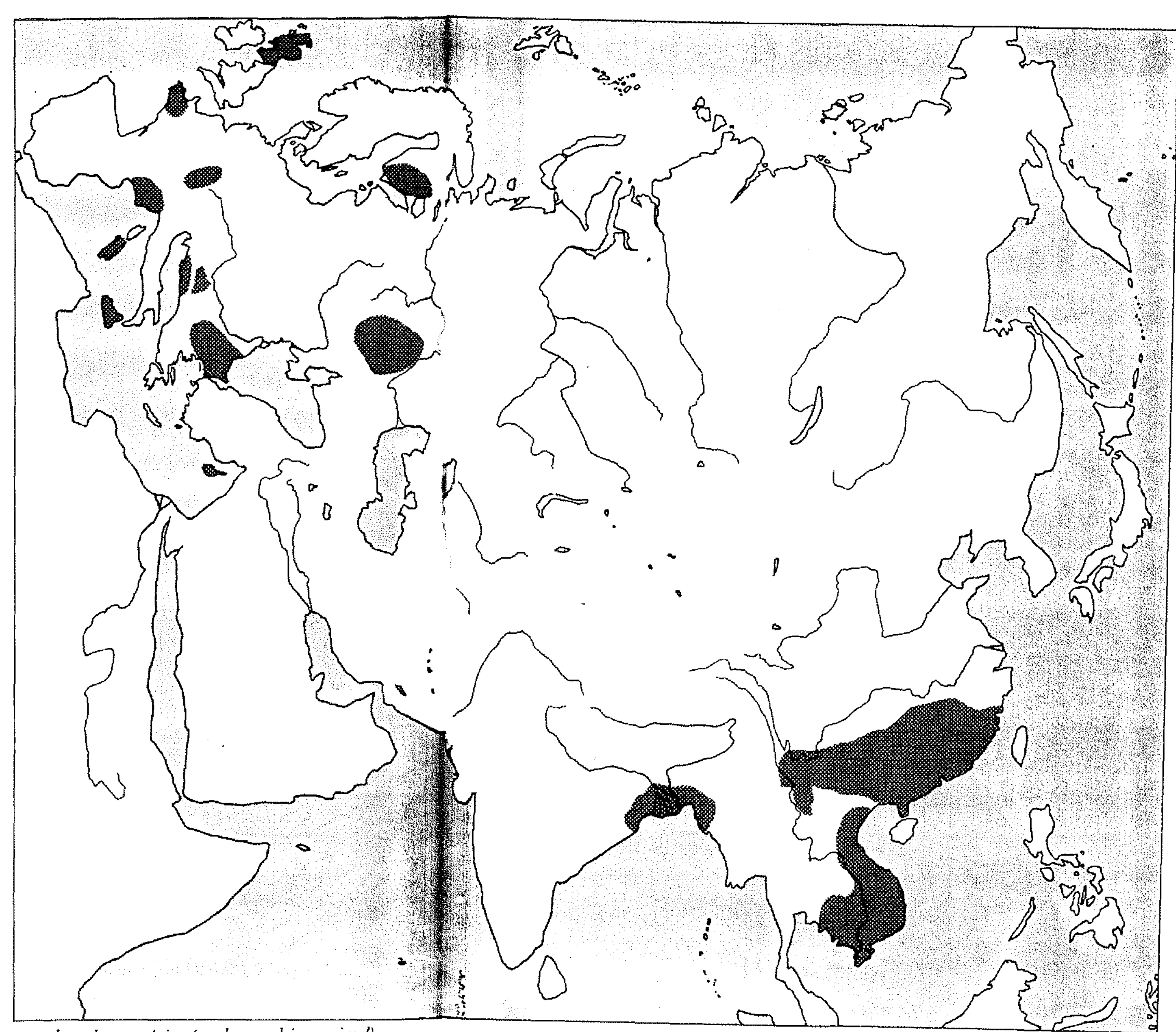
- ● Localidades en que individuos no judíos fueron acusados de difundir la peste.
- ▲ Localidades en que hubo tumultos contra los judíos.
- ■ Localidades en que los judíos fueron acusados de difundir la peste.
- ▨ Zona en que tuvieron lugar los primeros procesos basados en el aquelarre (segunda mitad del siglo XII).
- ➔ Intentos de dirigir la persecución de los presuntos difusores de la peste.

Mapa 2
1348: *identificación de los presuntos responsables de la peste negra*



MAPA 3
Cultos, mitos y ritos de fondo chamánico en Europa





Mapa 4
Cenicienta: *versiones orientativas en que el ayudante mágico (madre, madrina, animal) reaparece tras haber hecho recoger sus propios huesos.*

Notas

INTRODUCCIÓN

1. Cf. J. Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und des Hexenverfolgung im Mittealalter,* Bonn, 1901, índice (en la voz *Hexensabbat*). En cuanto a *sabbat,* cf. P.-F. Fournier, «Etymologie de sabbat "réunion rituelle de sorciers"», en *Bibliothèque de l'École des Chartes,* CXXXIX (1981), pp. 247-249 (me ha sido señalado por Alfredo Stussi), quien hipotetiza una relación con el día de descanso de los judíos, que habría reactivado una conexión con *ensabatés,* es decir, valdenses. (Añádese S. J. Honorat, *Vocabulaire français-provençal,* Digne, 1846-1847, voz *Sabatatz, ensabatz*). La reconstrucción propuesta páginas más adelante (parte I, cap. II) hace pensar que ambos elementos se hayan podido reforzar en su existencia. Uno de los primeros escritos demonológicos en que figura el término en plural *(sabbatha)* es el diálogo de L. Daneau, muchas veces reimpreso y traducido al francés, al alemán, al inglés *(De veneficis, quos vulgo sortiarios vocant...,* Francfort, 1581, p. 242). El término *synagoga,* también referido contemporáneamente a las reuniones de los herejes, está muy difundido en el lenguaje de los jueces y de los inquisidores desde bien entrado el siglo XVI (cf., por ejemplo, E. W. Monter, *Witchcraft in France and Switzerland,* Ithaca y Londres, 1976, pp. 56-57). En el ámbito alemán encontramos *Hexentanz*: cf. H. C. E. Midelfort, *Witch-Hunting in Southwestern Germany, 1562-1584),* Stanford (California), 1972, p. 248, nota 92. *Striaz,* italianizado en *striazzo* o *stregozzo* (título, este mismo, de un famoso grabado de Agostino Veneziano), reaparece en los procesos de Modena. Sobre *barlòt,* véase la voz homónima en *Vocabulario dei dialetti della Svizzera italiana,* II, pp. 205-209, muy cuidada pero discutible en sus conclusiones (véase, además, p. 53). *Akelarre* es término vasco, de *akerra,* macho cabrío (forma que asumía el demonio en las reuniones nocturnas): cf. J. Caro Baroja, «Brujería vasca» *(Estudios Vascos,* V), San Sebastián, 1980, p. 79. En algunas zonas vascas todavía resulta desconocido para los inquisidores: cf. G. Hennigsen, *The Witche's Advocate, Basque Witchcraft and the Spanish Inquisition,* Reno (Nevada), 1980, p. 128.

2. Véanse, por ejemplo, los pasajes de M. Del Río citado por quien escribe estas líneas en *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento,* Turín, 1974[3], p. 8, notas 2 y 34, nota 3.

3. Cf. A. Macfarlane, *Witchraft in Tudor and Stuart England,* Londres, 1970, pp. 58 y 139.

4. Cf. K. Thomas, «L'importanza dell'antropologia per lo studio storico della stregoneria inglese», en *La stregoneria,* al cuidado de M. Douglas, trad. it., Turín, p. 83.

5. Cf. A. Momigliano, «Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1975», en *Rivista Storica Italiana*, LXXXIX (1977), p. 596.

6. Cf. H. R. Trevor Roper, *Protestantesimo e trasformazione sociale*, trad. it., Bari, 1969, pp. 145, 149 y 160 (del ensayo «La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento»; modifico ligeramente la traducción); del mismo autor, *The European Witch-Craze of the 16th and 17th Centuries*, Londres, 1969², p. 9.

7. Ibíd.

8. Cf. L. Stone, «Magic Religion and Reason», en *The Past and the Present*, Londres, 1981, especialmente las pp. 165-167.

9. Cf. Macfarlane, *Witchcraft*, cit., p. 11.

10. Ibíd., p. 10.

11. Ibíd., p. 139.

12. Ibíd., pp. 26-27 y 58. En cuanto a la comparación antropológica, cf. pp. 11-12 y 211 ss.

13. Cf. J. Obelkevich, «"Past and Present". Marxisme et Histoire en Grande Bretagne depuis la guerre», en *Le Débat*, 17 de diciembre de 1981, pp. 101-102.

14. Cf. K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres 1971, p. 469 (trad. it., *La religione e il declino della magia*, Milán, 1985, p. 523; la traducción está levemente modificada).

15. Cf. Ibíd., p. 518 (trad. it. cit., p. 568).

16. Cf. H. Geertz, «An anthropology of Religion and Magic», en *The Journal of Interdisciplinary History*, VI (1975), pp. 71-89.

17. Cf. E. P. Thompson, «L'Antropologia e la disciplina del contesto storico» en *Società patrizia e cultura plebea*, trad. it., Turín, 1981, pp. 267-269.

18. Cf. K. Thomas, «Anthropology of Religion and Magic II», en *The Journal of Interdisciplinary History*, VI (1975), pp. 91-109, especialmente p. 106.

19. Ibíd., p. 108.

20. Cf. S. Clark, «Inversion, Misrule and the Meaning of Witchcraft», en *Past and Present*, 87 (mayo 1980), pp. 98-127.

21. Cf. Thomas, *An Anthropology...*, cit., pp. 103,104.

22. Cf. Kieckhefer, *European Witch-Trials, Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Berkeley (California), 1976, pp. 8 y 27 ss.

23. El término *diabolism* parece poco afortunado porque, como luego se verá, el diablo constituye uno de los elementos colocados por los jueces sobre un estrato de creencias preexistentes.

24. Ibíd., pp. 39-40.

25. Ibíd., pp. 21-22.

26. La ausencia de los judíos en la parte medieval de la reconstrucción de Cohn (aparte de una remisión en la introducción a J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, Nueva York, 1943; vuelve a aparecer en la p. 261, nota) es singular, sobre todo porque él mismo, en un libro anterior, se había cruzado por un momento con la trayectoria que intento esbozar: cf. *Licenza per un genocidio*, trad. it., Turín, 1969, p. 211. Quizás Cohn haya sido inducido a sacar a primer plano la conexión herejes-brujas (que a fin de cuentas considera secundaria) en su polémica con J. B. Russell. Ambos habían leído las fuentes de la controversia a lo largo de los siglos, incluso las más estereotipadas, como descripciones objetivas de una presunta transformación de los herejes en brujos: Cohn ha rechazado justamente esta interpretación, pero se ha quedado enganchado en la propia serie documental (cf. J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca (Nueva York), 1972, pp. 86 ss., especialmente pp. 93, 140-142, etc.; Cohn, *Europe's*, cit., pp. 121-123.

27. Ibíd., p. 288.

28. Ibíd., pp. 220-222.

29. Ibíd., pp. 107 ss.

30. Ibíd., pp. 107-108.

31. Cf. por ejemplo, ibíd., pp. 108 ss.; Hennigsen, *The Witches Advocate*, cit., pp. 70 ss.; C. Larner, *Witchcraft and Religion. The Politics of Popular Belief*, Oxford, 1985, pp. 47-48.

32. Cf. Thomas, *Religion*, cit., pp. 514-517.

33. Cf. *I benandanti* cit., pp. IX-XII; y véase Henigsen, *The Witches Advocate*, cit., p. 440, nota 14, que distingue de la banda de seguidores de la fantástica teoría de Murray a algunos estudiosos «más serios», entre los que se encuentra el citado. En cuanto a las objeciones de N. Cohn, véase además la nota 39. Sobre la valoración de las investigaciones de Murray por mí propuesta, a ella se sumó E. Le Roy Ladurie, *La sorcière de Jasmin*, París, 1983, pp. 13 ss.

34. Cf. la agotadora demostración de Cohn, *Europe's*, cit., pp. 111-115.

35. Cf. M. A. Murray, *The Witch-Cult in Western Europe*, Oxford, 1962², p. 12 (trad. it., Milán, 1978).

36. Cf. *I benandanti*, cit., p. X.

37. Ibíd. pp. 181-189.

38. Cf. Russell, *Witchcraft*, cit., pp. 41-42; H. C. E. Midelfort, «Were There Really Witches?», en *Transition and Revolution. Problems and Issues of European Renaissance and Reformation History*, al cuidado de R. M. Kingdon, Minneapolis (Minnesota), 1974, p. 204. Del mismo Midelfort, cf. *Witch-Hunting* cit., p. 1 y p. 231, nota 2. (Midelfort me informó, en el curso de una conversación, que había cambiado de parecer a este respecto.)

39. Cf. Cohn, *Europe's*, cit., pp. 223-224 (en pp. 123-124, sin embargo, la crítica se dirige solamente, y de modo contradictorio, a Russell, por no haber entendido el punto de vista de quien escribe).

40. He intentado justificar desde un punto de vista general esta posición en «Spie. Radici di un paradigma indiziario», en *Miti emblemi spie*, Turín, 1986, pp. 158-209. Pero véase también Thompson, *Società patrizia...*, cit., pp. 317 y 325.

41. Ibíd., pp. XII-XIII.

42. En el primero, aunque sea de forma atenuada, creo haber caído yo también, el haber descuidado las especializaciones extáticas que distinguía a *benandanti* masculinos de *benandanti* femeninos me ha parecido, retrospectivamente, un caso de *sex-blindness* (cf. la discusión en el apéndice a *Les batailles nocturnes*, Lagrasse, 1980, p. 231).

43. Cf. C. Larner, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Londres, 1981; Id., *Witchcraft and Religion*, cit. (se trata de estudios de valor notable; se explicita que el subtítulo del segundo, de aparición póstuma —*The Politics of Popular Belief*— se refiere casi exclusivamente a las creencias *sobre las* brujas, no *de las* brujas).

44. Cf. L. Muraro, *La signora del gioco*, Milán, 1976 (véase anteriormente, p. 94).

45. También un historiador y folklorista como G. Hennigsen, tras haber dedicado muchas páginas a la refutación sólida de la tesis de Murray (*The Witches' Advocate*, cit., pp. 69-94), se limita a formular la exigencia de un confrontamiento entre el folklore vasco a ambos lados del Pirineo y los tratados demonológicos de la época, para explicar a fondo la concordancia entre las confesiones de las acusadas. En la conclusión del libro (p. 390), estas últimas son atribuidas a una epidemia de sueños estereotipados; frase que replantea el problema del aquelarre en su inexplorada complejidad. (Pero véase ahora, desde un punto de vista totalmente distinto, el precioso ensayo de Hennigsen citado en la p. 264, nota 1.) La exigencia de afrontar la cuestión de la brujería europea desde un punto de vista histórico-religioso es formulada por J. L. Pearl, «Folklore and Witchcraft in the Sixteenth and Seventeenth Century», en *Studies in Religion*, 5 (1975-1976), p. 386, que sigue el ensayo

de M. Eliade, «Some Observations on European Witchcraft», en *History of Religions,* 14 (1975), pp. 149-172 (trad. it.: *Occultismo, stregoneria e mode culturali,* Florencia, 1982, pp. 82 ss.). Para una contribución excelente en este sentido, cf. M. Bertolotti, «Le ossa e la pelle dei buoi. Un mito popolare tra agiografía e stregoneria», en *Quaderni Istorici,* n. 14 (mayo-agosto 1979), pp. 470-499 (véase antes, nota 77 de la p. 271). Mucho material, examinado desde un punto de vista distinto del aquí adoptado, en H. P. Duerr, *Traumzeit,* Francfort, 1978.

46. Cf. Midleton, *Witch-Hunting,* cit., p. 1; Monter, *Witchcraft,* p. 145. Sobre la «universalidad» de creencias brujescas a nivel popular ha insistido también Trevor-Roper (véase anteriormente p. 12).

47. Cf. C. Ginzburg, «Présomptions sur le sabbat», en *Annales E.S.C.,* 39 (1984), p. 341 (se trata de anticipos de algunos resultados de esta investigación). La referencia implícita a Freud tiene un valor puramente analógico.

48. Cf. la óptima introducción de J. Le Goff a la nueva edición de *Les Rois Thaumaturges* (París, 1981).

49. Cf. J. R. von Bieberstein, *Die These von verschwörung,* Berna, 1976, y las páginas introductorias de L. Poliakov, *La causalité diabolique. Essai sur l'origine des persécutions,* París, 1980 (libro discutible en muchos aspectos). Resulta iluminadora la fama alcanzada por los *Protocolos de los siete sabios de Sión,* analizada con profundidad por N. Cohn (*Licenza per un genocidio,* cit.). En general, véase *Changing Conceptions on Conspiracy,* al cuidado de C. F. Graum y S. Moscovici, Nueva York, 1981.

50. Desde un punto de vista en gran parte coincidente, J. Le Goff ve en *Les Rois Thaumaturges* de Bloch el modelo de una antropología política e histórica renovada (introducción cit., p. xxxviii). Véase también las observaciones de F. Hartog, «Marshall Sahlins et l'anthropologie de l'histoire», en *Annales E.S.C.,* 38 (1983), pp. 1256-1263. Los ensayos recogidos en *Changing Conceptions,* cit., están dedicados a la desmitificación de la idea del complot: objetivo necesario pero parcial, y que en modo alguno puede considerarse.

51. Cf. Larner, *Enemies of God* cit., p. 7 (pero los ejemplos podrían multiplicarse).

52. El término «dialógico» es utilizado aquí en la acepción introducida por M. Bajtin.

53. Cf. *I benandanti* cit., pp. 47 ss., conde «lituano» y «Lituania» han de corregirse por «livonio» y «Livonia».

54. Cf. *ibid.,* pp. xiii, 51-52; Eliade, *Some Observations,* cit., especialmente pp. 153-158, donde también se propone una aproximación entre *benandanti* y *ċaluşari* rumanos (véase también, antes, pp. 153 ss.). La aproximación de *benandanti* y chamanes es criticada por M. Auge, *Génie du Paganisme,* París, 1982, p. 253, que sugiere más bien una analogía entre los *benandanti* y los antibrujos ashanti. Pero inmediatamente después admite que estos últimos pueden parangonarse «desde un punto de vista cultural» con los chamanes. Como se verá, el nexo entre *benandanti* y chamanes es al mismo tiempo estructural (o, si se prefiere, morfológico) e histórico.

55. Cf. Thomas, *Religion,* cit., p. X. Ya nos hemos pronunciado sobre los límites de la comparación adoptada por Macfarlane.

56. Esta posibilidad es negada, en lo que se refiere a la «caza salvaje», por Kieckhefer, *European,* cit., p. 161, nota 45; pero véase, anteriormente p. 93 ss.

57. Sobre este punto, cf. J. Le Goff, *Pour un autre Moyen Age,* París, 1978, p. 314, nota 12.

58. Cf. L. Wittgenstein, *Note sul «Ramo d'oro»* de Frazer, trad. it., Milán, 1975, pp. 28-29. Estas reflexiones debieron de surgir en las investigaciones, inspiradas en los escritos morfológicos de Goethe, que aparecen en disciplinas y ámbitos culturales distintos a finales

de los años veinte: cf., del autor de estas líneas, «Datazione assoluta e datazione relativa: sul metodo di Roberto Longhi», en *Paragone*, 386 (abril 1982), p. 9 (donde cito también *Morfologia della fiaba*, de V. Propp, y *Forme semplici* de A. Jolles), y sobre todo J. Schulte, «Coro e legge. Il "metodo morfologico" in Goethe e Wittgenstein», en *Intersezioni*, II (1982), pp. 99-124.

59. Cf. Wittgenstein, *Note*, cit. p. 30.

60. Cf. A. Momigliano, *Storicismo revisitato*, en *Sui fondamenti della storia antica*, Turín, 1984, pp. 459-460: «Nosotros estudiamos la mutación, porque somos mutables. Esto nos da una experiencia directa de la mutación: lo que llamamos memoria...» (y véase toda la página).

61. En el mismo sentido cf. C. Lévi-Strauss, *Il crudo e il cotto*, trad. it., Milán, 1966, pp. 22-23.

62. *Morfologia della fiaba* (1928, trad. it., Turín 1966) y *Le radici delle fiabe di magia* (1946, traducido en Italia con el título de *Le radici storiche dei racconti di fate*, Turín, 1949, 1972²) son parte de un único proyecto: cf., del autor de estas líneas, *Présomptions*, cit., pp. 347-348. Problemas análogos han sido afrontados independientemente, en otro ámbito disciplinar, por A. Leroi-Gourhan, *Documents por l'art comparé de l'Eurasia septentrionale*, París, 1943 (cf., por ejemplo, p. 90); se trata de investigaciones ya publicadas a lo largo de 1937-1942.

63. Cf. el prefacio a *Miti*, cit.

64. En cuanto a esta noción remito al muy importante ensayo de R. Needham, «Polythetic Classification», en *Man*, n. s. 10 (1975), pp. 349-369.

65. Cf. M. Detienne, *Dioniso e la pantera profumata*, trad. it., Bari 1983, pp. 49-50; J.-P. Vernant, «Religione graeca, religioni antiche» (es la lección inaugural pronunciada en el Collège de France en 1975), en *Mito e societá nell'antica Grecia*, trad. it., Milán 1981, p. 265. Y véase también, del mismo autor, las objeciones a G.S. Kirk (aunque parecen referirse más bien a las posiciones de W. Burkert) en *Il mito greco...*, al cuidado de B. Gentili y G. Paione, Roma 1977, p. 400. La polémica con Burkert se recoge más ampliamente en M. Detienne y J.-P. Vernant, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, París 1979, *passim*.

66. R. Jakobson, en una página muy hermosa *(Autoritratto di un linguista*, trad. it., Bolonia, 1978, p. 32), cita una frase de Braque: «No creo en las cosas, creo en sus relaciones». En un sentido análogo, Lévi-Strauss ha hablado de «revolución copernicana» inducida en las ciencias humanísticas por la lingüística estructural (cf. *Le regard éloigné*, París, 1983, p. 12; trad. it., Turín 1984).

67. Sobre la interpretación del mito propuesta por Jung, véanse las imprescindibles observaciones críticas de Vernant, *Mito e società*, cit., pp. 229-230. M. Eliade sólo se ha disociado de la noción jungiana de arquetipo en el prefacio a la traducción inglesa de su *Le Mythe de l'éternel retour (Cosmos and History*, Nueva York 1959, pp. VIII-IX). Anteriormente se había servido a su gusto de tal noción: cf., por ejemplo, *Trattato di storia delle religioni*, trad. it., Turín, 1954, pp. 39, 41, 408, 422, etc. (y véanse también las observaciones críticas de Ernesto De Martino, introducción, p. IX.

68. Cf. Vernant, *Mito e società*, cit., p. 65; Detienne, Dioniso, cit., p. IX: «Tal interpretación no debe de ser sólo económica y coherente, sino que además debe tener un valor heurístico, hacer aparecer relaciones entre elementos extraños al principio o dar un nuevo sesgo a la información explícitamente atestiguada, pero inscrita en otro sitio, *en el mismo sistema de pensamiento y en el interior de la misma cultura*» (la cursiva es mía).

69. Vernant, *Mito e società* cit., pp. 223-224; Detienne, *Dioniso* cit., p. XI, que habla de «deducción sistemática».

70. Cf. Vernant, *Mito e società* cit., pp. 249-250. La solución cautamente abordada («La respuesta consistiría probablemente en mostrar que ni en la indagación histórica ni en el análisis sincrónico se encuentran elementos aislados, sino siempre estructuras ligadas a otras con mayor o menor fuerza...») coincide con las posiciones de R. Jakobson que han inspirado además esta investigación.

71. Cf. el ensayo *La formazione del pensiero positivo nella Grecia arcaica* (1957) en J.-P. Vernant, *Mito e pensiero, presso i Greci*, trad. it., Turín 1970 (sobre todo pp. 261 ss.).

72. La inspiración dumeziliana es particularmente evidente en el ensayo «Il mito esiodeo delle razze» (cf. *Mito e pensiero* cit., en particular p. 34). Para una valoración sintética de la contribución de Dumézil, cf. Vernant, «Ragioni del mito» (en *Mito e società* cit., pp. 235-237) y Detienne, *Dioniso* cit., pp. 8-9. En la introducción a *Mito e pensiero* cit. B. Braco subraya (p. XVI) que la actitud de Vernant «es siempre implícitamente, y quizás explícitamente, 'comparativa'». Sobre este punto véase ahora *Religione greca* cit.

73. Cf. Detienne, *Dioniso* cit., pp. 8-9.

74. J. Starobinski ha propuesto de modo sugestivo que la elección de Saussure a favor de la sincronía fuese provocada por las «dificultades halladas en la exploración de la larga diacronía de la leyenda y en lo breve de la composición anagramática» (*Le parole sotto le parole. Gli anagrammi di Ferdinand de Saussure*, trad. it., Génova 1982, pp. 6-7).

75. Cf. G. Mounin, «Lévi-Strauss'Use of Linguistics», en *The Unconscious as Culture*, al cuidado de I. Rossi, Nueva York 1974, pp. 31-52; C. Calame, «Philologie et anthropologie estructurale. À propos d'un livre recent d'Angelo Brelich», en *Quaderni Urbinati*, 11 (1971), pp. 7-47.

76. Cf. Detienne, *Dioniso*, cit., p. 11.

77. C. Lévi-Strauss tiene una opinión distinta (*Il crudo e il cotto* cit., pp. 21-22). Es cierto que en otra parte (*Anthropologie structurale*, París 1958, p. 242; trad. it., Milán 1966) ha sostenido que todas las versiones de un mito pertenecen al mito, pero esto elimina, como máximo, la cuestión de la autenticidad, no la de la integridad.

78. Véase también parte II, cap. II.

79. En un ensayo de 1975 M. I. Finley polemizaba en nombre de la diacronía sólo con antropólogos («L'antropologia e i classizi», en *Uso e abuso della storia*, trad. it., Turín 1981, pp. 149-176, y especialmente p. 160). El aumento de las relaciones entre historia y antropología ha complicado el cuadro: junto a los historiadores que sostienen la superioridad de una actitud sincrónica encontramos a antropólogos que reivindican para sus propias investigaciones la utilidad de un punto de vista diacrónico (cf. B. S. Cohn, «Toward a Rapproachment», en *The New History. The 1980s and Beyond*, al cuidado de T. K. Rabb y R. J. Rothberg, Princeton (New Jersey) 1982, pp. 227-252). Sobre la compatibilidad entre perspectiva histórica y perspectiva sincrónica cf. G. C. Lepschy, *Mutamenti di prospettiva nella linguistica*, Bolonia 1981, pp. 10-11.

80. Cf. Ivanov, Lotman y otros, *Tesi sullo studio semiotico della cultura*, trad. it., Parma 1980, 99. 50-51 (y véase pp. 51-52: «Una aproximación tipológica amplia elimina lo absoluto de la oposición entre sincronía y diacronía»).

81. Cf., por ejemplo, R. Jakobson, «Antropologo e linguisti» (1952) en *Saggi di linguistica generale*, trad. it., Milán 1966, pp. 15-16; Id., *Magia della parola*, al cuidado de K. Pomorska, trad. it., Bari 1980, pp. 56-57. La acepción de categoría de Jakobson por parte de Lotman es subrayada por D. S. Avalle en la introducción a la antología de textos por él editada, *La cultura nella tradizione russa del* XIX *e* XX *secolo*, Turín 1982, pp. 11-12.

82. Cf. Jakobson, *Magia* cit., pp. 13-14, con una remisión a los estudios de P. G. Bogatyrëv sobre el folklore ucraniano. La frase que sigue inmediatamente —«y, finalmente,

me parece una singular rehabilitación la concesión romántica del folklore como creación colectiva»— alude al ensayo escrito por Jakobson con el propio Bogatyrëv, «Il folklore come forma di creazione autonoma» (1929) (traducido en *Strumenti critici*, I, 1967, pp. 223-240.

83. Cf. C.-C. Schmitt, «Les traditions folkloriques dans la culture médiévale. Quelques refléxions de méthode», en *Archives des sciences sociales des religions*, 52 (1981), pp. 5-20, particularmente pp. 7-10 (trad. it., *Religione, folklore e società nell'Occidente medievale*, Bari 1988, pp. 28-29), a propósito de Bertolotti, *Le ossa e la pelle dei buoi* cit. (véase antes, nota 45), criticado por sus excesos diacrónicos.

84. Cf. C. Lévi-Strauss, «Histoire et ethnologie» (1949), en *Anthropologie structurale* cit., pp. 3-33 (la cita de Marx y la remisión a *Le Problème de l'incroyance* de L. Febvre están ambas en la p. 31).

85. Cf. C. Lévi-Strauss, «Elogio dell'antropologia» (1959), en *Antropologia strutturale due*, trad. it., Milán 1978, pp. 56 ss.; Id., «De Chrétien de Troyes à Richard Wagner» (1975), en *Le regard éloigné* cit., París 1983, pp. 301 ss. (trad. it., Turín 1948); Id., «Le Graal en Amérique» (1973-1974), en *Paroles données*, París 1984, pp. 129 ss.; Id., «Hérodote en mer de Chine», en *Poikilia. Études offerts à Jean-Pierre Vernant*, París 1987, pp. 25-32.

86. Id., «Histoire et ethnologie», en *Annales E.S.C.*», 38 (1983), pp. 1217-1231 (el pasaje está en la p. 1227). Para un cuadro de las actuales discusiones sobre la cladística, cf. D. L. Hull, «Cladistic Theory: Hypotheses that Blur and Grow», en *Perspectives on the Reconstruction of Evolutionary History*, al cuidado de T. Duncan y T. F. Stuessy, Nueva York 1984, pp. 5-23 (con bibliografía).

87. Este punto me ha sido aclarado por Richard Trexler en el curso de una conversación ya lejana (otoño de 1982); desde aquí se lo agradezco.

88. Cf. Detienne, *Dioniso* cit., p. 13.

89. E. Benveniste, *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, trad. it., Turín 1976, I, p. 7. Quien se ha cuidado de la edición italiana, M. Liborio, llama la atención (pp. XIII-XIV sobre la implícita polémica de la última frase con el «maniqueísmo saussuriano». Este pasaje integra otro, que figura en la introducción al *Vocabolario* («La diacronia è allora ristabilita nella propia legittimità in quanto successione di sincronie»), que Vernant ha citado ampliándolo a un ámbito extralingüístico (cf. *Nascita di immagini*, trad. it., Milán 1982, p. 110, nota 1).

90. Cf. Benveniste, *Il vocabolario* cit., I, p. 31.

91. Cf. E. Le Roy Ladurie, *Montaillou, village occitan de 1294 à 1314*, París 1975, p. 601; y véase también A. Prosperi, «Premessa a I vivi e i morti», en *Quaderni storici*, 50 (agosto 1982), pp. 391-410.

PRIMERA PARTE

Leprosos, judíos, musulmanes

1. Dom M. Bouquet, *Recueil des historiens de la Gaule...*, nueva ed., París, 1877-1904, XXIII, p. 413 (una nota de los editores en la p. 491 advierte de que este pasaje, junto con otros, fue redactado en 1336; la distancia temporal de los acontecimientos explica la errónea colocación del exterminio de los leprosos en el invierno, en vez de en la primavera de 1321).

2. Ibid., p. 483 (cf. también Orderico Vitale, *Historiae ecclesiasticae libri tredecim*, al cuidado de A. Le Prevost, V, París, 1855, pp. 169-170.

3. Bouquet, *Recueil*, cit., XXIII, pp. 409-410 (redactada en 1345: cf. p. 397).

4. Cf. E. Baluze, *Vitae paparum Avenuonensim*, al cuidado de G. Mollat, I, París, 1916, pp. 163-164. Versiones similares a esta son proporcionadas por Pietro di Herenthals y Amalrico Auger (ibíd., pp. 179-180 y 193-194). Como se colige de la tradición manuscrita, el pasaje cit. de la crónica de Bernard Gui es redactado inmediatamente a continuación de los acontecimientos narrados: cf. L. Delisle, *Notice sur les manuscrits de Bernard Gui*, París 1879, pp. 188 y 207 ss.

5. Cf. H. Duplès-Augier, «Ordonnance de Philippe Le Long contre les lepreux», en *Bibliothèque de l'École de Cartes»*, 4ᵉ s., III (1857), pp. 6-7 del extracto; *Ordonnance des rois de France...*, XI, París 1769, pp. 481-482.

6. Sobre locos y criminales, véase, naturalmente, M. Foucault, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, París, 1961 (trad. it., Milán, 1963) y, del mismo autor, *Surveiller et punir*, París, 1975 (trad. it., Turín, 1976). Es curioso que, en el primero, se señale a los leprosos pero no las vicisitudes que llevaron a su reclusión.

7. El estudio más reciente sobre tal vicisitud, muy útil aun estando basado en documentación incompleta, es el de M. Barber, «The Plot to Overthrow Christendom in 1321», en *History*, vol. 66, n. 216 (febrero 1981), pp. 1-17: sus conclusiones son distintas de las mías (cf. por otra parte nota 57). El *dossier* prometido por B. Blumenkranz, «À propos des Juifs en France sous Charles le Bel», en *Archives juives*, 6 (1969-1970), p. 36, no ha sido, que yo sepa, publicado. Investigaciones menos recientes sobre el mismo tema irán siendo citadas. Una analogía entre la «conspiración» de 1321 y la persecución de la brujería es señalada por G. Miccoli, «La storia religiosa», *Storia d'Italia*, II, I, Turín 1974, p. 820. Véase ahora, además, F. Bériac, *Histoire des lépreux au Moyen Age*, París 1988, pp. 140-148 (que ignora, del autor de estas líneas, *Présomptions* cit.).

8. Bouquet, *Recueil* cit., XXI, p. 152. Cf. también «Chronique parisienne anonyme de 1316 à 1339...», al cuidado de A. Hellot, en *Mémoires de la société d'histoire de Paris...*, XI (1884), pp. 57-59. Un añadido marginal a la tercera continuación de *Gestorum abbatum Monasterii Sancti Trudonis... libri* (MGH, *Scriptorum*, X, Hannover 1852, p. 416) introducida por las palabras «siguiente año» habla de leprosos «*a Judaeis corrupti*» quemados como envenenadores en Francia y Hannover. El editor ha datado el pasaje de 1319, verosímilmente por equivocación, con todo, la cita de Hannover sigue siendo oscura para mí.

9. Cf. respectivamente Bouquet, *Recueil* cit., XX, pp. 628 ss.; XXI, pp. 55-57; Balzue, *Vitae* cit., I, pp. 132-134; Bouquet, *Recueil* cit., XX, pp. 704-705; Jean de Preis llamado d'Outremeuse, *Ly Myreur des Histors*, al cuidado de S. Bormans, VI, Bruselas 1880, pp. 264-265; *Genealogia comitum Flandriae*, en Martène-Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, III, París 1774, col. 414. Y véase también, en el mismo sentido, Bibliothèque Nationales, *ms fr.* 10132, c. 403*v*.

10. En esta exposición sigo casi exclusivamente al continuador de Guillaume de Nangis, de quien dependen de manera más o menos estrecha la crónica de Saint-Denis, Giovanni di S. Vittore y el continuador de la crónica de Gérard de Frachet: cf. además la introducción de H. Géraud y G. de Nangis, *Chronique latine*, París 1843, I, pp. XVI ss. Sobre el episodio de Chinon, cf. también H. Gross, *Gallia Judaica*, París 1897, pp. 577-578 y 584-585.

11. Cf. *Genealogia* cit.

12. Cf. G. Lavergne, «La persécution et spoliation des lépreux à Périgord en 1321», en *Recueil des travaux offerts à M. Clovis Brunel...*, II, París 1955, pp. 107-113.

13. Cf. Baluze, *Vitae* cit., I, pp. 161-163 (B. Gui); *ibíd.*, pp. 128-130 (Giovanni di S. Vittore). En general, cf. M. Barber, «The Pastoureaux of 1320», en *Journal of Ecclesiastical History*, 32 (1981), pp. 143-166. Sobre algunos problemas sigue siendo de utilidad P. Alphandèry, «Les croisades des enfants», en *Revue de l'histoire des réligions»*, 73 (1916),

pp. 259-282. Idílicamente apologéticas, sin embargo, son las páginas dedicadas a las dos «cruzadas» de los Pastorcillos en P. Alphandéry-A. Dupront, *La Chretienté et l'esprit de Croisade,* II, París 1959, que me parecen atribuibles, basándome en el estilo, al segundo de los autores. Un documento importante —la declaración del judío Baruch ante la Inquisición de Pamiers— ha sido más veces traducido y analizado: véase el texto del mismo en J. Duvernoy, *Le registre d'Inquisition de Jacques Fournier,* I, París 1965, pp. 177-190 (y finalmente A. Pales-Gobilliard, «L'Inquisition et les Juifs: le cas de Jacques Fournier», en *Cahiers de Fanjeaux,* 12, 1977, pp. 97-114.

14. Este texto, desconocido por Barber *(The Plot* cit.), se encuentra en C. Compayré, *Études historiques et documents inédits sur l'Albigeois, les Castrais et l'ancien diocèse de Lavaur...,* Albi 1841, pp. 255-257. Su importancia fue señalada por primera vez por A. Molinier (cf. C. Devic y dom J. Vaissète, *Histoire générale de Languedoc...* IX, Toulouse 1885, p. 410, nota 6). Más recientemente ha sido analizado por V. R. Rivière-Chalan, *La marque infâme des lépreux et des christians sous l'Ancien Régime,* París 1978, pp. 51 ss. (libro precioso, a pesar de sus lagunas), que ha dado precisiones basándose en nuevos materiales sobre la datación conjetural propuesta por Compayré. El documento, como amablemente me informa el director de los Archives Départamentales du Tarn en una carta del 2.2.1983, ya no se encuentra en lo archivos municipales de Albi y actualmente resulta ilocalizable.

15. Véase también la nota 39. En general, cf. R. I. Moore, *The Formation of a Persecuting Society. Power and Defiance in Western Europe. 950-1250,* Oxford 1987, que se fija también (pp. 60 y 64) en los hechos de 1321. Elementos y reflexiones de utilidad por E. Gellner, *Nazioni e nazionalismo,* trad. it., Roma 1985.

16. «Incomposita et agrestis illa multitudo» (Paolino Veneto o.f.m., en Baluze *Vitae* cit., I, p. 171).

17. Como ejemplo de las reacciones de los contemporáneos, cf. Giovanni di S. Vittore en Baluze, *Vitae* cit., I, pp. 112-115, 117-118 y 123. Es siempre útil H. S. Lucas, «The Great European Famine of 1315-1317», en *Speculum,* V (1930), pp. 343-377; véase además J. Kershaw, «The Great Famine and Agrarian Crisis in England 1315-1322», en *Past and Present,* 59 (mayo 1973), pp. 3-50, que sin embargo revela, basándose en M.-J. Larenaudie, «Les famines en Languedoc aux XIVe et XVe siècles», en *Annales du Midi,* LXIV (1952), p. 37, que los documentos de estos años no hablan, en lo que al Languedoc se refiere, de carestía. En ello ha visto G. Bois el síntoma de una crisis profunda del sistema feudal: cf. *Crise du féodalisme,* París 1976, pp. 246 ss.

18. Cf. L. K. Little, *Religious Poverty and the Profit Economy in Medieval Europe,* Londres 1978.

19. Cf. Trachtenberg, *The Devil* cit., pp. 97 ss., y el cuadro general trazado por G. I. Langmuir, «Qu'est-ce que 'les Juifs' signifiaient pour la société médiévale?», en *Ni juif ni grec. Entretiens sur le racisme,* al cuidado de L. Poliakov, París-La Haya 1978, pp. 178-190. Particularmente sobre la acusación de homicidio ritual, véase, del mismo Langmuir, el óptimo ensayo «The Knight's Tale of Young Hugh of Lincoln», en *Speculum,* XLVII (1972), pp. 459-482.

20. Cf. Flavio Josefo, *Contro Apione,* I, 26 ss., y sobre ello cf. A. Momigliano, en *Quinto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico,* I, Roma 1975, pp. 765-784; del mismo, *Saggezza straniera,* trad. it., Turín 1980, pp. 98-99. Véase también J. Yoyotte, «L'Égypte ancienne et les origines de l'antijudaïsme», en *Revue de l'histoire des religions,* 163 (1963), pp. 133-143; L. Troiani, *Commento storico al «Contro Apione»* di Giuseppe, Pisa 1977, pp. 46-48. Sobre la fortuna de Flavio Josefo, cf. H. Schreckenberg, *Bibliographie zu Flavius Josephus,* Leiden 1968 y 1979; Id., *Die Flavius-Josephus-Tradition in Antike*

und Mittelalter, Leiden 1972; Id., *Rezeptionsgeschichtliche und text-kritische Untersuchungen zu Flavius Josephus,* Leiden 1977.

21. Cf. U. Robert, *Les signes d'infâmie au Moyen Age,* París 1889, pp. 11, 90-91 y 148.

22. Cf. *ibíd.,* p. 174; C. Malet, *Histoire de la lèpre et son influence sur la littérature et les arts,* tesis defendida en la Facultad de Medicina de París en 1967 (BN: 4° Th. Paris. 4430 dactil.), pp. 168-169. Sobre los *cagots,* cf. F. Michel, *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne,* París 1847, 2 vol,; V. de Rochas, *Les paries de France et de l'Espagne. Cagots et Bohémiens,* París 1876; H. M. Fay, *Histoire de la lèpre en France, Lépreux et Cagots du Sud-Ouest,* París 1910.

23. Cf. Robert, *Les signes* cit., p. 91; Malet, *Histoire* cit., pp. 158-159.

24. Cf. M. Kriegel, «Un trait de psychologie sociel», en *Annales E.S.C.*, 31 (1976), pp. 326-330; J. Shatzmiller, *Recherches sur la communauté juive de Manosque au Moyen Age (1241-1329),* París y La Haya 1973, pp. 131 ss.; Little, *Religious Poverty* cit., pp. 52-53.

25. Cf. M. Douglas. *Purezza e pericolo,* trad. it., Bolonia 1975, y en general la literatura antropológica (de V. Turner a E. Leach), que se basa en el notable libro de A. Van Gennep, *I riti di passagio* (1909) trad. it., Turín 1981, a su vez dependiente del fundamental ensayo de R. Hertz sobre la representación colectiva de la muerte (1905-1906): cf. «Sacchegi rituali», al cuidado de C. Ginzburg, en *Quaderni storici,* n.s., 65 (agosto 1987), p. 626.

26. Cf. J.-C. Schmitt, «L'histoire des marginaux», en *La nouvelle histoire,* al cuidado de J. Le Goff, París 1978, 9. 355.

27. Cf. M. Kriegel, *Les Juifs à la fin du Moyen Age dans l'Europe méditerranéenne,* París 1979, pp. 20 ss. Indicaciones sugestivas en A. Boureau, «L'inceste de Judas. Essai sur la génèse de la haine antisémite au XII[e] siècle», en «L'amour de la haine», en *Nouvelle Revue de Psychanalyse*», XXXIII (primavera 1986), pp. 25-41. En general, cf. Moore, *The Formation* cit.

28. Cf. Trachtenberg, *The Devil* cit., pp. 101 y 238, nota 14, donde se registra una acusación de ese tipo en el siglo XII (Troppau en Bohemia, 1163), dos en el XIII (Breslavia, 1226 y Viena 1267) y tres en el siglo XIV (1308 en el Vaud, 1316 en la región de Eulenburg, 1319 en Franconia) antes de los hechos de 1321.

29. Cf. Lavergne, *La persécution* cit.; E. A. R. Brown, «Subsidy and Reform in 1321: the Accounts of Najac and the Policies of Philip V», en *Traditio,* XXVII (1971), p. 402, nota 9.

30. Cf. Rivière Chalan, *La marque* cit., pp. 47 ss.

31. Cit. por L. Guibert, «Les lépreux et les léproseries de Limoges», en *Bulletin de la société archéologique et historique du Limousin,* LV (1905), p. 35, nota 3. La misma observación se repite en el registro municipal de Cahors: cf. E. Albe, *Les lépreux de Quercy,* París 1908 (procedente de «La Moyen Age), p. 14. Sobre Rodez he podido ver, gracias a la cortesía de la autora, un cuidadoso estudio, todavía inédito, de S. F. Roberts *(The Leper Scare of 1321 and the Growth of Consular Power).*

32. Cf. G. De Manteyer, «La suite de la chronique d'Uzerche (1320-1373)», en *Mélanges Paul Fabre,* París 1902, pp. 403-415 (utilizado también por Guibert, *Les lépreux* cit., pp. 36 ss.). Obsérvese que en la p. 410 Manteyer habla de «ejecución judicial» de 60 leprosos, asimilando de modo un tanto sumario los reclusos (15) a las víctimas de la hoguera (44).

33. El documento fue descubierto y analizado por J.-M. Vidal: cf. «La poursuite des lépreux en 1321 d'après des documents nouveaux», en *Annales de Saint-Louis-des-Français,* IV (1900), pp. 419-478 (una primera versión, con variantes significativas, en *Mélanges de littérature et d'histoire religieuses publiées à l'occasion du jubilée episcopal de M*S[r] *de*

Cabrières..., I, París 1899, pp. 483-518). El texto integral en Duvernoy, *Le registre d'Inquisition* cit., II, pp. 135-147. Agradezco a Lella Comaschi que con ocasión de un seminario en Bolonia me señaló (1975) por vez primera la importancia de este documento.

34. Cf. el «Liber sententiarum Inquisitionis Tholosanae» publicado como apéndice (con numeración aparte) en P. à Limborch, *Historia Inquisitionis*, Amsterdam 1692, pp. 295-297. Entre un grupo de personas a las que, años después, les es condenada la pena de encierro, figura (p. 294) un «*Bartholomeus Amilhati presbyter de Ladros dyocesis Urgelensis*»; verosímilmente se trata de un jefe de leprosería como Agassa (*ladres* significa «leprosos»).

35. En cuanto al uso de la tortura en los procesos inquisitoriales de este período, cf. J.-L. Biget, «Un procès d'Inquisition à Albi», en *Cahiers de Fanjeaux*, 6 (1971), pp. 288-291, que recuerda también las prescripciones que figuraban en la *Practica* de Bernard Gui (uno de los jueces que dictaminaron la sentencia contra Agassa: véase p. 51 de este libro.

36. Este silencio es acertadamente señalado por Barber, *The Plot* cit., p. 10.

37. Cf. L. Lazard, «Les Juifs de Touraine», en *Revue des études juives*, XVI (1888), pp. 210-234.

38. Más tarde (a finales de 1322 o a principios de 1323) fue acusado de prácticas idolátricas por el inquisidor de Tours y conducido a París; allí fue absuelto, tras la intervención del papa Juan XXII: cf. J.-M. Vidal, «Le messire de Parthenay et l'Inquisition (1323-1325)», en *Bulletin historique et philologique*, 1913, pp. 414-434; N. Valois, «Jacques Duèse, pape sous le nom de Jean XXII», en *Histoire littéraire de la France*, XXXIV (1915), p. 426.

39. Cf. C. H. Taylor, «French Assemblies and Subsidy in 1321», en *Speculum*, XLIII (1968), pp. 217-244; Brown, *Subsidy and Reform* cit., pp. 399-400. El anónimo cronista parisiense, tras haber descrito la conjura atribuyendo la responsabilidad de la misma a los leprosos instigados por los judíos, concluía: «*Et la verité sceue et ainssi descouverte et à Philippe le roy de France et de Navarre rapportée en la deliberation de son grant conseil, le vendredi devant la feste de la Nativité saint Jehan-Baptiste, furent tous les Juifz par le royaulme de France pris et emprisonnez, et leur biens saisis et inventories*» (*Chronique parisienne anonyme* cit., p. 59). El inciso *le vendredi* etc. se refiere evidentemente a la frase precedente, es decir, al momento en que la noticia fue referida al rey, y no (como entiende erróneamente Brown, *Subsidy and Reform* cit., p. 246) al encarcelamiento de los judíos, que sólo fue decretado un mes más tarde.

40. Sigo aquí la interpretación de Lazard, *Les juifs* cit., p. 220.

41. P. Lehugeur, en su *Histoire de Philippe le Long* (I, París 1897, p. 425) había formulado una interpretación en ciertos aspectos análoga, y eso sin conocer el documento publicado por Langlois (véase, además, nota 51) que testimonia los sucesivos cambios de comportamiento del rey respecto de los judíos.

42. Cf. G. D. Mansi, *Sacrorum Conciliorum nova, et amplissima collectio*, XXV, Venecia 1782, cols. 569-572. Aunque publicado en un lugar tan obvio, el documento ha sido (que yo sepa) mencionado explícitamente sólo dos veces: por el polemista antisemita L. Rupert (*L'Église et la synagogue*, París 1859, pp. 172 ss.), que no pone ni un ápice en duda su contenido, y por H. Chrétien (*Le prétendu complot des Juifs et des lépreux en 1321*, Châteauroux 1887, p. 17), que da por descontada la falsedad de la carta de Bananias en aquél reproducida. Es mencionada de pasada, aunque sin indicación de fuentes, por J. Trachtenberg (*The Devil* cit., p. 101), que la confunde con el proceso perdido enviado al rey por el señor de Parthenay. La hipótesis de que todo el documento (incluida la carta de Felipe de Anjou y a pesar de las reacciones favorables a ella del Papa) sea fruto de una falsificación tardía me parece infundada, tanto por motivos externos como internos.

Por una parte las referencias (no sólo cronológicas) a los acontecimientos contemporáneos son de gran precisión; por otra, el documento explica, como se verá, el imprevisto cambio del Papa respecto de los judíos. En cuanto a las relaciones de los Anjou con Aviñón, cf. L. Bardinet, «Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le séjour des papes à Avignon», en *Revue historique*, t. 12 (1880), p. 11.

43. Cf. T. von Oppolzer, *Canon of Eclypses*, Nueva York 1962 (reimpresión de la edición de 1886): el 26 de junio de 1321 el eclipse fue visible en toda Francia, con características que oscilaban entre la anularidad y la totalidad.

44. Como ya se sabe, Bujarin recurrió a un expediente de ese género durante los procesos de Moscú de los años treinta, para dar a entender que su presunta confesión era en realidad un cúmulo de mentiras.

45. El proyecto de expedición a Oriente, animado por Felipe en julio de 1332, fue reiniciado en 1329: cf. A de B [oislisle], «Projet de croisade du premier duc de Bourbon (1316-1333)», en *Annuaire-Bulletin de la société de l'histoire de France*, 1872, p. 236, nota; J. Viard, «Les projets de croisade de Philippe VI de Valois», en *Bibliothéque de l'École des Chartes*, 97 (1936), pp. 305-316.

46. Cf. G. Duerrholder, *Die Kreuzzgspolitik unter Papst Johann XXII. (1316-1334)*, Estrasburgo 1913, pp. 27 ss.; Valois, *Jacques Duèse* cit., pp. 498 ss.; Taylor, *French Assemblies* cit., pp. 220 ss. Ignoramos cuándo difundió exactamente el Papa la carta, probablemente a principios de julio, cuando los cardenales se reunieron en Aviñón para discutir sobre la cruzada (pero la fecha del 5 de julio indicada por Duerrholder es deducida arbitrariamente de la de una carta del Papa al rey de Francia sobre el mismo tema).

47. Cf. J. Viard, «Philippe de Valois avant son avénement au trône», en *Bibliothéque de l'École des Chartes*, 91 (1930), pp. 315 ss.

48. Cf. Bardinet, *Condition civile* cit., pp. 16-17; A. Prudhomme, «Les Juifs en Dauphiné aux XIV[e] et XV[e] siècles», en *Bulletin de l'Académie Delphinale*, 3[e] s., 17 (1881-1882), p. 141; J. Loeb, «Notes sur l'histoire des Juifs, IV: Deux livres de commerce du commencement du XIV[e] siècle», en *Revue des études juives*, 10 (1885), p. 239; Id., *Les Juifs de Carpentras sous le gouvernement pontifical*, idem, 12 (1886), pp. 47-49; Id., «Les expulsions des Juifs en France au XIV[e] siècle», en *Jubelschrift zum siebzigsten Geburstage des Prof. Dr. H. Graetz*, Breslau 1887, pp. 49-50; R. Moulinas, *Les Juifs du pape en France. Les communautés d'Avignon et du Comtat Venaissin aux 17[e] et 18[e] siècles*, París 1981, p. 24. Por extraño que parezca Baron no menciona la expulsión: se queja de que Juan XXII, tras haber intervenido a favor de los judíos contra los Pastorcillos, se haya callado ante la acusación de conspiración con los leprosos (cf. S. W. Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, X, Nueva York 1965[2], p. 221). En realidad, como hemos visto, Juan XXII de hecho no calla. Su intervención es ignorada incluso por S. Graycel, «References to the Jews in the Correspondence of John XXII», en *Hebrew Union College Annual*, vol. XXIII, parte II (1950-1951), pp. 60 ss., que anticipa la fecha de la expulsión de los judíos de Aviñón, proponiendo como plazo *ante quem* febrero de 1321, esto es, antes del descubrimiento del presunto complot de los leprosos. Pero esta datación (ya propuesta por Valois, *Jacques Duèse* cit., pp. 421 ss.) se basa en un documento erróneamente interpretado. La carta papal en que se anuncia la fundación, de fecha 22 de febrero de 1321, de una capilla *in castro Bidaride*, «*in loco sinagoga ubi extitit hactenus Judeorum*», no puede (como Graycel entiende) implicar la expulsión, porque la capilla fue levantada sobre terrenos *comprados* a los judíos, específicamente nombrados «*a quibusdam de prefatis Judeis specialiter emi fecimus et acquiri*»: Archivo Secreto Vaticano, *Reg. Vat.* 71, cc., 56*v*-57*r*, n. 159; cf. también G. Mollat, *Jean XXII (1316-1334). Lettres communes*, III, París 1906, p. 363).

49. Cf. *Musée des Archives Nationaux*, París 1872, p. 182. Posteriormente han sido publicadas tres veces, siempre como inéditas: por Chrétien, *Le prétendu complot* cit., pp. 15-16; por Vidal, *La poursuite* cit., pp. 459-461 (es la edición más cuidada; se nota que en la primera versión del ensayo, Vidal tendía a aceptar la autenticidad de las dos cartas); por Rivière-Chalan, *La marque* cit., pp. 41-42. *(The Plot* cit., p. 9) corrige erróneamente su confección durante el proceso contra Agassa y al deseo de probar la culpabilidad de los musulmanes (y también de los judíos).

50. Cf. H. Sauval, *Histoire et recherches des antiquités de la ville de Paris*, II, París 1724, pp. 517-518, que se escandalizaba porque imitaciones falsas, en vez de ser destruidas, fuesen conservadas; *Musée des Archives* cit., p. 182.

51. Cf. C.-V. Langlois, «Registres perdus des Archives de la Chambre de Comptes de Paris», en *Noticies et extraits des manuscrits de la Bibliothèque National...*, XL (1917), pp. 252-256. Este documento, no visto por M. Barber *(The Plot* cit.), ha sido utilizado por R. Anchel, *Les Juifs de France*, París 1946, pp. 86 ss., a quien interesa sobre todo probar que Felipe V reaccionó escépticamente ante los rumores sobre el complot de los leprosos y los judíos.

52. Cf. Langlois, *Registres* cit., pp. 264-265, 277-278; Blumenkranz, *À propos des Juifs* cit., p. 38, que basándose en nuevos documentos hace posterior la fecha de la expulsión, tradicionalmente fijada en el 1321. Según algunos estudiosos (entre los cuales se cuenta S. W. Baron) no se llegó a la expulsión de los judíos de Francia hasta el año 1348, tesis difícilmente aceptable (véase R. Kohn, «Les Juifs de la France du Nord à travers les archives du Parlament de Paris» (1359?-1394), en *Revue des études juives*, 141, 1982, p. 17).

53. Cf. N. Morarad, «À propos d'une charte inédite de l'évêque Pierre d'Oron: lépreux brulés à Lausanne en 1321», en *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*, 75 (1981), pp. 231-238: un documento del 3 de septiembre lamentaba que la quema de los leprosos envenenadores hubiera inducido a suspender limosnas y censos en favor de los leprosos inocentes.

54. En cuanto a la inexistencia de la acusación de homicidio ritual en la Francia del sur, donde los judíos estaban más integrados en la vida social, insiste G. I. Langmuir, «L'absence d'accusation de meurtre rituel à l'Ouest du Rhône», en *Cahiers de Fanjeaux*, 12 (1977), pp. 235-249, y especialmente la p. 247.

55. Se tienen noticias de condenas a leprosos como envenenadores en Artois (cf. A. Bourgeois, *Lépreux et maladreries du Pas-de-Calais (Xe-XVIIIe siècles)*, Arras 1972, pp. 68, 256 y 258), en Metz (cf. C. Buvignier, *Les maladreries de la cité de Verdun*, s.l. 1882, p. 15), y más allá de los confines del reino de Francia, en Flandes (cf. antes, p. 44 de este libro). La crónica parisiense ya recordada, declara una persecución de los judíos en Borgoña, Provenza y Carcasona, por el mismo motivo *(Chronique* cit., p. 59). Tales noticias deberían ser integradas por un estudio analítico del acontecimiento entero que desgraciadamente falta. Un testimonio del ambiente reinante en los meses de las persecuciones nos lo ofrece la confesión de un fraile, Gaufridus de Dimegneyo, que se presentó en 1331 en el monasterior cisterciense de Chalon-sur-Saône pidiendo que lo absolvieran de un pecado cometido diez años antes, cuando leprosos y judíos habían sido enviados a la hoguera por la justicia secular «por su culpa, como afirmaba la gente». Gaufridus había visto entrar en la hostería de su padre a un hombre con un saco lleno de semillas y lo había denunciado como envenenador. El hombre, torturado, había dicho que era un ladrón y que llevaba un somnífero, y por ello había sido ahorcado (cf. Grayzel, *References* cit., pp. 79-80).

56. En Rodez, por ejemplo, como resultado del estudio citado, de S. F. Roberts (cf. antes, nota 31), el tribunal señorial se interpuso en las diferencias entre obispo y cónsules sobre la administración de las leproserías, dando la razón a los cónsules. En cuanto a la difusión de las noticias, cf. B. Guenée, «Espace et État dans la France du Bas Moyen Age»,

en *Annales E.S.C.*, 31 (1968), pp. 744-758 (con bibliografía): en casos excepcionales el rey podía hacer viajar a sus correos a la velocidad de 150 km al día; pero por lo general cubrían distancias muy inferiores (50-75 km).

57. Esta conclusión no es de las que se den por descontadas, como muestra un recorrido final por las interpretaciones que hemos seguido hasta aquí. Para un jurista como Sauval (*Histoire* cit.) los documentos que acusaban a judíos y leprosos eran una burda falsificación, y basta; del mismo parecer, en lo que a los leprosos se refiere, era B. de Montfaucon (*Les monuments de la monarchie française*, II, París 1730, pp. 227-228). Más de un siglo después, para L. Rupert el *dossier* entero constituía una prueba indiscutible de la eterna perfidia judía, mientras que los leprosos pasaban a un segundo plano (*L'Église* cit.). Michelet, en cuyas páginas destaca la inevitable mención del asunto, si bien en líneas generales, había, sin embargo, considerado absurda la venganza del rey de Granada e improbable la conspiración de los judíos, pero no libraba completamente a los leprosos: «En el ánimo de aquellos tristes solitarios podía tomar forma perfectamente la locura colectiva...» (J. Michelet, *Histoire de France (livres V-IX)*, al cuidado de P. Viallaneix, París 1975, pp. 155-157). Algunos decenios más tarde, los hechos de 1321 se pusieron inesperadamente de actualidad. El médico H. Chrétien (quizás un seudónimo) señaló en la introducción a su opúsculo *Le prétendu complot des Juifs et des lépreux en 1321* cit. la nueva cruzada que «desde hace algunos años» —estaba en 1887 y el *affaire* Dreyfus ya había empezado)— se predicaba en Francia contra los judíos, y a los enemigos que «parecen esperar con impaciencia la repetición de las escenas atroces de la noche de san Bartolomé». A la vuelta del siglo, en los mismos años en que se fabricaban *Los protocolos de los Sabios de Sión* y el *affaire* llegaba a su punto culminante (cf. Cohn, *Licenza* cit., pp. 72 ss.; P. Nora, *1898*. «Le thème du complot et la définition de l'identité juive», en *Pour Léon Poliakov: le racisme, mythes et sciences*, al cuidado de M. Olender, Bruselas 1981, pp. 157 ss.), J.-M. Vidal Naquet resumió el asunto entero concluyendo que las confesiones de Agassa, descubiertas por él mismo, eran demasiado particularizadas y cargadas de sinceridad como para no ser consideradas, a pesar de la tortura, «espontáneas, sinceras, verídicas». Ciertamente, Vidal consideraba que las cartas del rey de Granada y del rey de Túnez podían ser falsas (aunque en un primer momento, como ya hemos dicho, las había juzgado de otro modo); pero atribuir su confección a los magistrados de Màcon le parecía una suposición moralmente absurda, porque implicaba que «los respetables personajes que estuvieron presentes en la traducción no fueran sino vulgares falsarios». Por ello, necesitaba deducir que fueron los jefes de los leprosos, quienes querían convencer a sus secuaces de la existencia de apoyos externos al complot contra la autoridad, los que habían falsificado los documentos. Vidal concluía que el exterminio, ciertamente «excesivo», de los leprosos y de los judíos había sido provocado por un complot entero y verdadero (aunque ineficaz) de los leprosos, probablemente aplastado al nacer; la participación de los reyes sarracenos y de los judíos era, sin embargo, «difícilmente demostrable». Aun habiendo descubierto un documento papal del que se colegía (cf. nota 69) que algún tiempo después de la persecución la inocencia de los leprosos había sido reconocida por la propia autoridad, Vidal no cambió de idea, ni entonces ni después (cf. Vidal, *La poursuite* cit.; *Le Tribunal d'Inquisition de Pamiers*, Toulouse 1906, pp. 34 y 127). Cabe observar que en un caso más antiguo, en que por pura coincidencia estaba implicado otro Agassa (Bernard), Vidal reconoce que el complot atribuido por el inquisidor de Carcasona a un grupo de acusados de haber intentado destruir el archivo del tribunal eclesiástico, en realidad había sido urdido por el propio inquisidor (*Un inquisiteur jugé par ses "victimes": Jean Galand et les Carcassonnais [1285-1286]*, París 1903). En esta ocasión, apoyándose en una denuncia de la irregularidad del proceso hecha en varias ocasiones por Jacques Fournier, Vidal no dudó en admitir la función determinante que había tenido la tortura para arrancar confesiones falsas a los acusados, si bien al final

intentó salvar, con la evidencia de los hechos, la buena fe del inquisidor de Carcasona. Pero las resonancias contemporáneas de la presunta conspiración de 1321 eran tan fuertes que alteraron la cautela filológica de Vidal: ¿cómo acusar de falsificación a las autoridades políticas de hace seis siglos en el momento en que funcionarios del Alto Estado Mayor francés eran acusados de proteger a M. Esterhazy, autor de las falsas pruebas que incriminaban al capitán judío Dreyfus? (Además de los ensayos eruditos ennumerados por L. Blazy, *Monseigneur J.-M. Vidal (1872-1940)*, Castillon-en-Couserans 1941, pp. 10-17, Vidal escribió una narración de corte autobiográfico, *À Moscou durant le premier triennat soviétique (1917-1920)*, París 1933, pero escrito en 1921, que ilumina su personalidad y orientaciones políticas.) Ante las implicaciones políticas inmediatas del ensayo de Vidal, reaccionó con dureza Ch. Molinier, quien (en polémica con una recensión favorable de P. Dognon) definió sus conclusiones como «absurdas», y «por lo menos superflua» la publicación de las cartas de los reyes sarracenos. En cuanto a la leyenda del envenenamiento de las aguas, sus implicaciones (antisemitas, naturalmente) eran demasiado actuales para poderse referir a ella con tanta ligereza: «La mínima escusa —escribía Molinier con palabras que parecen retrospectivamente proféticas—, puede resucitarla y devolverle una apariencia de verdad» (cf. *Annales du Midi*, XIII (1901), pp. 405-407; la recensión de P. Dognon, pp. 260-261; obsérvese que Albi, *Les lépreux* cit., pp. 16-17, recoge las conclusiones de Vidal descartando a los leprosos e insistiendo sobre la probable culpabilidad de judíos y sarracenos). Pero el juicio sobre los hechos de 1321 sigue siendo hoy día objeto de polémica. J. Duvernoy, al publicar por primera vez en 1965 las actas del proceso contra Agassa, se preguntaba retóricamente si Vidal había tenido por verdaderas estas confesiones; su aspecto estereotipado, observaba, eran una prueba evidente del hecho de que habían sido extorsionados por los jueces. Consideración justísima, a la cual Duvernoy hacía seguir una hipótesis infundada: que el inquisidor Jacques Fournier hubiera extorsionado deliberadamente a Agassa sacándole una serie de admisiones inverosímiles para salvarle la vida, ya que liberándolo, de hecho lo habría puesto en manos de las turbas desencadenadas contra los leprosos, y que además habría transgredido de hecho las prescripciones del edicto de Felipe V (*Le registre* cit., II, p. 135 nota). Pero el edicto no fue publicado hasta *después* de los interrogatorios de Agassa; en cuanto a la solicitud del inquisidor frente al acusado, parece francamente poco creíble (Le Roy Ladurie, *Montaillou* cit., pp. 17 y 583, nota 1, da por descontado que en este caso Fournier actúa por instigación de los funcionarios reales). Finalmente, para M. Barber la persecución de 1321 fue un fenómeno colectivo que afectó a toda la jerarquía social, desde el rey para abajo (*The Plot* cit., p. 11): la renuncia explícita a un examen particularizado de la difusión de las acusaciones, considerado imposible (p. 6, nota 24), hace que la idea de un complot de las autoridades ni siquiera sea tomada en consideración. Tal hipótesis no es nueva (véase, por ejemplo, el título del ensayo, olvidable, de Vincent, «Le complot de 1320 [fecha según el viejo estilo] contre les lépreux et ses répercussions en Poitou», en *Bulletin de la société des anticuaires de l'Ouest*, 3ᵉ s., VII (1927), pp. 325-344; pero no me parece que haya sido nunca ilustrada en toda su complejidad. Al formularla he tenido presente como modelo de investigación, más que *La Grande Peur* de Lefebvre recordada por Barber (p. 12, nota 40), *Le Rois Thaumaturges* de Bloch, por los motivos recordados en la introducción.

58. Cf. F. Baer, *Die Juden im christlichen Spanien*, I, Berlín 1929, pp. 224 ss.; y véase también Baron, *A Social and Religious History* cit., XI, Nueva York 1967, p. 160.

59. Cf. Alphandéry, *Les croisades* cit., p. 269.

60. Cf. Bouquet, *Recueil* cit., XXI, pp. 115-116; M. Paris, *Chronica majora*, al cuidado de H. R. Luard, V, Londres 1880, p. 252.

61. Se pueden ampliar las observaciones de Le Goff, *Pour un autre Moyen Age* cit., pp. 280 ss. (trad. it. cit., pp. 257 ss.) sobre la imagen del mundo que gravitaba sobre el Océano Índico.

62. Acerca de todo esto, véase además Barber, *The Plot* cit., p. 17.

63. Cf. M. Barber, *The Trial of the Templars*, Cambridge 1978, p. 182, que remite a *Les Grandes Chronicques de la France*, 8, al cuidado de J. Viard, París 1934, pp. 274-276.

64. Sobre el primer caso, cf. Barber, *The Trial* cit., p. 179. Sobre el segundo (acabado en la hoguera), cf. Valois, *Jacques Duèse* cit., pp. 408 ss., quien expresa dudas sobre la culpabilidad del acusado, y E. Albe, *Autour de Jean XXII. Hugues Géraud évêque de Cahors. L'affaire des Poisons et des Envoûtements en 1317*, Cahors 1904, que sin embargo, está seguro. En cuanto a las actitudes de Albe (cuyo sentido crítico era un tanto débil: cf., antes, nota 57) se sitúa también G. Mollat, *Les papes d'Avignon (1305-1378)*, París 1950[9], pp. 42-44. Tratándose de una conspiración referida a un grupo pequeño, las acusaciones son, por inverificables, menos absurdas que las esgrimidas contra judíos y leprosos, pero en cuanto a la previsibilidad estereotipada de las confesiones (solicitadas por la tortura) no se puede dejar de compartir la actitud de N. Valois.

65. Cf. R. I. Moore, «Heresy as Disease», en *The Concept of Heresy in the Middle Ages (11th-13th C.)*, Lovaina 1976, pp. 1-11, en particular p. 6 ss. (obra que me fue señalada por S. N. Brody, *The Disease of the Soul. Leprosy in Medieval Literature*, Ithaca (Nueva York), 1974.

66. Cf. de Manteyer, *La suite* cit., p. 413.

67. Cf. Blumenkranz, *À propos des Juifs* cit., p. 37.

68. Cf. W. H. May, «The Confession of Prous Boneta Heretic and Heresiarch», en *Essays in Medieval Life and Thought Presented in Honor of Austin Patterson Evans*, Nueva York 1955, p. 242; sobre Prous Boneta (que en su confesión identificó a Juan XXII con Herodes y con el demonio), cf. también R. Manselli, *Spirituali e Beghini in Provenza*, Roma 1959, pp. 239-249. También la crónica del monasterio de Santa Caterina *de monte Rotomagi* (véase antes, p. 5 de este libro) señala la condena de los leprosos por Juan XXII.

69. Cf. Vidal, *La poursuite* cit., pp. 473-478 (el apéndice falta en la versión precedente; apareció en *Mélanges Cabrières* cit.).

JUDÍOS, HEREJES, BRUJAS

1. Cf. J.-N. Biraben, *Les hommes et la peste en France et dans les pays européens et mediterraneéns*, París y La Haya 1975, p. 54 (y véase la amplísima bibliografía, no falta de imprecisiones, al final del volumen II). En general, véase el hermoso ensayo de E. Le Roy Ladurie, «Un concept: l'unification microbienne du monde (XIV[e]-XVII[e] siècles)», en *Le territorie de l'historien*, II, París 1978, pp. 37-97.

2. Cf. Biraben, *Les hommes* cit., I, pp. 57 ss., así como S. W. Baron, *A Social and Religious History* cit., XI, pp. 160 ss. L. Poliakov, *Storia dell'antisemitismo*, I, trad. it., Florencia 1974, p. 118. El estudio más analítico, cuyas conclusiones pueden discutirse, sigue siendo el de E. Wickersheimer, *Les accusations d'empoisonnement portées pendant la première moitié du XIV[e] siècle contre les lepreux, et les Juifs; leur relation avec les épidémies de peste*, Amberes 1923 (comunicación presentada al Cuarto congreso internacional de historia de la medicina, Bruselas 1923). Véanse también, al respecto, las notas 16 y 19.

3. Cf. A. Crémieux, «Les Juifs de Toulon au Moyen Âge et le massacre du 13 avril 1348», en *Revue des études juives*, 89 (1930), pp. 33-72 y 90 (1931), pp. 43-64; véase

al respecto, J. Shatamiller, *Les Juifs de Provence pendant la Peste Noire*, idem, 133 (1974), pp. 457 ss.

4. Véase sobre todo esto el hermoso ensayo de Shatzmiller, *Les Juifs de Provence* cit.

5. Cf. A. Lopes de Meneses, «Una consecuencia de la peste negra en Cataluña: el pogrom de 1348», en *Sefarad*, 19 (1959), pp. 92-131 y 322-364, y especialmente pp. 9 ss.

6. Cf., en cuanto a Cataluña, *ibíd*, pp. 322 ss.; en cuanto a Provenza, Shatzmiller, *Les Juifs de Provence* cit., p. 460.

7. Cf. Biraben, *Les hommes* cit., I, pp. 74-75.

8. Júpiter y Marte: cf. S. Guerchberg, «La controverse sur les prétendus semeurs de la "Peste Noire" d'après les traités de peste de l'époque», en *Revue des études juives*, 108 (1948), p. 10.

9. Cf. J. Villanueva, *Viaje literario a las iglesias de España*, t. XIV, Madrid 1850, pp. 270-271.

10. Véase al respecto el documentado artículo de Guerchberg, *La controverse* cit.

11. Los motivos se mantienen en la oscuridad: véanse las hipótesis discutidas por Malet, *Histoire de la lèpre* cit., pp. 155 ss.

12. Cf. «Breve Chronicon clerici anonymi», en *Recueil des chroniques de Flandre*, al cuidado de J.-J. de Smet, III, Bruselas 1856, pp. 17-18.

13. Cf. S. Usque, *Consolacam as tribulaçoens de Israel*, III, al cuidado de M. dos Remedios, Coimbra 1908 (*Subsidios para o estudo da Historia de Litteratura Portuguesa*, X), pp. XIXv-XXv (la obra fue impresa por primera vez en Ferrara en 1553; de su autor, que vivió probablemente entre finales del siglo XV y principios del XVI, no se sabe casi nada).

14. Cf. Pruhomme, *Les Juifs en Dauphiné* cit., pp. 216-217.

15. Cf. [J.-P. Valbonnais], *Histoire du Dauphiné...*, II, Ginebra 1721, pp. 584-585.

16. E. Wickersheimer (*Les accusations* cit.) ha insistido, siguiendo el estudio de R. Hoeniger (*Der Schwarze Tod in Deutschland*, Berlín 1882, sobre todo pp. 40 ss.), en el hecho de que en 1348 las acusaciones de envenenamiento dirigidas contra los judíos por lo general no mencionan la peste; la conexión entre los dos fenómenos sólo habría sido formulada en el curso del año siguiente. Esta tesis ha sido justamente rechazada por S. Guerchberg (*La controverse* cit., pp. 4, nota 3), que sin embargo ha acogido sus propias argumentaciones en un ensayo que, por lo que yo sé, no ha sido publicado. La reconstrucción aquí presentada intenta analizar las raíces de aquello que Wickersheimar define con excesiva simplicidad como «confusiones» entre judíos envenenadores y judíos que difunden la peste (*Les accusations* cit., p. 3).

17. Cf. C. A. M. Costa de Beauregard, «Notes et documents sur la condition des Juifs en Savoie dans les siècles du Moyen Âge», en *Mémoires de l'Académie Royale de Savoie*, 2ᵉ s., II (1854), p. 101.

18. Cf. A. Nordmann, «Documents relatifs à l'histoire des Juifs à Genève, dans le Pays de Vaud et en Savoie», en *Revue des études juives*, 83 (1927), p. 71.

19. Cf. O. Raynaldus, *Annales ecclesiastici*, VI, Luca 1750, p. 476. Según Wickersheimer, el Papa, aterrorizado por la peste que arreciaba hacía tiempo en Aviñón, habría entendido mal las acusaciones lanzadas contra los judíos envenenadores, interpretándolas como acusaciones de haber provocado o difundido la peste; este malentendido estaría en el origen de la leyenda antijudía ya recordada. Esta doble hipótesis me parece artificiosa y poco convincente. Es mucho más lógico suponer que la relación entre judíos y peste, que como hemos visto iba surgiendo lentamente en aquellos meses, fuera formulada en

los procesos (hoy perdidos o inencontrables) celebrados en el Delfinado, y que la bula de Clemente VI, redactada en términos muy precisos, fuera una reacción a tales acusaciones.

20. Cf. Prudhomme, *Les Juifs* cit., p. 141.

21. Cf. Costa de Beauregard, *Notes* cit., pp. 101-104.

22. Cf. Jacob Twinges von Königshoven, *Die alteste Teutsche so wol Allgemeine als insonderheit Elsassische und Strassburgische Chronicke...*, Estrasburgo 1698, pp. 1.029-1.048. Para una mención rápida de estos procesos, cf. W.-F. de Mulinen, «Persécutions des Juifs au bord du Léman au XIVᵉ siècle», en *Revue historique vaudoise*, 7 (1899), pp. 33-36; A. Steinberg, *Studien zur Geschichte der Juden während des Mittelalters*, Zurich 1903, pp. 127 ss. Sin embargo, los procesos son ignorados en el ensayo, muy detallista, de A. Haverkamp, «Die Judenverfolgungen zur Zeit des Schwarzen Todes im Gesellschaftsgefüge deutscher Städte», en *Zur Geschichte der Juden im Deutschland des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, el cuidado de A. Haverkamp, Stuttgart 1981, pp. 27-49 (una cronología escogida en las pp. 35-38). Recuérdese que Guillaume de Machaut, al condenar la infame conjura urdida por los judíos, afirmó que en ella estaban implicados además muchos cristianos («Le Jugement du Roy de Navarre», en *OEuvres*, al cuidado de E. Hoepffner, I, París 1908, pp. 144-145, replanteado ahora con un comentario irrelevante por R. Girard, *Il capro espiatorio*, trad. it., Milán 1987, pp. 13-14.

23. Cf. Haverkamp, *Die Judenverfolgungen* cit.; F. Graus, «Judenpogrome im 14. Jahrhundert: der schwarze Tod», en *Die Juden als Minderheit in der Geschichte*, al cuidado de B. Martin y E. Schulin, Munich 1981, pp. 68-84.

24. Cf. Twinges von Königshoven, *Die alteste* cit., pp. 1.021 ss. y 1.052-1.053; *Urkundenbuch der Stadt Strassburg*, V, al cuidado de H. Witte y G. Wolfram, Estrasburgo 1896, pp. 162-179; M. Ephraïm, «Histoire des Juifs d'Alsace et particulièrement de Strassbourg...», en *Revue des études juives*, 77 (1923), pp. 149 ss.

25. Los judíos fueron muertos antes de la llegada de la peste, como observa F. Graus (*Judenpogrome* cit., p. 75) recogiendo una observación de R. Hoeniger (*Der Schwarze Tod* cit.).

26. Cf. L. Wadding, *Annales Minorum*, IX, Roma 1734, pp. 327-329. La bula de Alejandro V es señalada y recogida por J.-B. Bertrand, «Notes sur le procès d'hérésie et de sorcellerie en Valais», en *Annales Valaisannes*, III (agosto 1921), pp. 153-154. En cuanto a una posterior (1426) campaña dirigida por Ponce Fougeyron contra el *Talmud* y otros libros judíos, cf. Y. Loeb, «Un épisode de l'histoire des Juifs en Savoie», en *Revue des études juives*, 10 (1885), p. 31.

27. He consultado una edición falta de notas tipográficas, no paginada (Bibliothèque Nationale: Rés. D. 463). Por comodidad las citas del quinto libro se han extraído de *Malleorum quorundam maleficarum... tomi duo*, I, Frankfurt 1582, donde el texto de Nider ocupa las pp. 694-806. Sobre el *Formicarius*, véase ahora: A. Borst, «Anfänge des Hexenwahns in den Alpen», en *Barbaren, Ketzer und Artisten*, Munich 1988, pp. 262-286 (amablemente comunicado por el autor).

28. Cf. en general K. Schieler, *Magister Johannes Nider aus dem Orden der Prediger-Brüder. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des fünfzehnten Jahrhunderts*, Mainz 1885. En cuanto a la datación del *Formicarius*, cf. *ibíd.*, p. 379, nota 5; Hansen, *Quellen* cit., p. 89.

29. Cf. J. Nider en *Malleorum* cit., I, pp. 714-715.

30. *Ibíd.*, pp. 715-718.

31. *Ibíd.*, p. 722.

32. Los datos biográficos recogidos por J. Hansen (*Quellen* cit., p. 91, nota 2) son los siguientes: miembro del concejo de Berna entre 1385 y 1392; castellano de Blankenburg

de 1392 a 1406 (con la interrupción de un semestre en 1397) y nuevamente miembro del concejo de Berna. La fecha de su muerte es desconocida.

33. El *Tractatus*, escrito alrededor de 1508, fue reimpreso con otra obra de Rategno por el jurista Francesco Pegna: cf. Bernardo da Como, *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis*, Venecia 1596. Según N. Cohn, la cronología sugerida por Rategno no está «confirmada por otros documentos, italianos o franceses» *(Europe's* cit., p. 145). Pero la concordancia con las indicaciones de Nider, puntualmente puesta de realce por J. Hansen *(Quellen* cit., p. 282) permite esquivar la pérdida o la inaccesibilidad de los procesos más antiguos por brujería.

34. La alusión a la brujería ya fue objeto de hipótesis por parte de P. Paravy, «À propos de la genèse médiévale des chasses aux sorcières: le traité de Claude Tholosan (vers 1436)», en *Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Temps Modernes*, 91 (1979), p. 339, que sin embargo no se percata del significado de la presencia de los judíos en este contexto. El significado del pasaje de la bula fue, por otra parte, mal entendido por J. Chevalier, *Mémoire historique sur les hérésies en Dauphiné...*, Valence 1890, pp. 29-30.

35. Cf. Costa de Beauregard, *Notes et documents* cit., pp. 106-107 y 119-122.

36. Cf. Haverkamp, *Die Judenverfolgungen* cit.

37. Cf. J.-C. Schmitt, *Mort d'une hérésie*, París y La Haya 1978, pp. 195 ss.

38. Cf. T. von Liebenau, «Von den Hexen, so in Wallis verbrannt wurdent in den Tagen, do Christofel von Silinen herr und richter was», en *Anzeiger für schweizerische Geschichte*, N.F. IX (1902-1905), pp. 135-138, véase al respecto Bertrand, *Notes* cit., pp. 173-176.

39. También en los procesos celebrados en 1457 en Val Leventina el diablo es llamado *Ber* (oso) o se aparece en forma de oso (o de gato, de carnero, etc.): cf. Rocco da Bedano, «Documenti leventinesi del Quattrocento. Processi alle streghe», en *Archivio storico ticinese*, 76 (1978), pp. 248, 291 y 295 (debo la pista a Giovanni Kral).

40. El escrito de Claude Tholosan ha sido descubierto, editado y debidamente analizado por Paravy, *À propos de la genesè* cit., pp. 354-379. En las pp. 334-335 se propone, con argumentos convincentes, una datación de los *Errores Gazariorum ante 1437* (mientras que Hansen había supuesto una fecha alrededor de 1450).

41. Cf. antes, p. 41 de este libro.

42. Cf. Cohn, *Europe's Inner Demons* cit. (sobre el cual véanse, antes, pp. 17-18 de este libro.

43. Sobre este tema hemos tenido presentes también dos estudios desconocidos por Cohn: W. Speyer, «Zu den Vorwürfen der Heiden gegen die Christen», en *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 6 (1963), pp. 129-136; A. Heinrichs, «Pagan Ritual and the Alleged Crimes of the Early Christians», en *Kyriakon. Festschrift Johannes Quasten*, ed. por P. Granfield y J. A. Jungmann, I, Münster 1973², pp. 18-35 (importante).

44. Cf. E. Bickermann, «Ritualmord und Eselskult. Ein Beitrag zur Geschichte antiker Publizistik», en *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*, 71 (1927), pp. 171-187 y 255-264; Heinrichs, *Pagan Ritual* cit.

45. Cf. F. J. Dölger, «Sacramentum infanticidii», en *Antike und Christentum*, IV (1934), pp. 188-228, en particular pp. 223-224.

46. De parecer cautamente distinto es, sin embargo, Heinrichs *(Pagan Ritual* cit.), quien ha publicado también el texto del fragmento en pergamino con un amplio comentario *(Die Phoinikika des Lollianos. Fragmente eines neuen griechischen Romans*, Bonn 1972). Pero véase T. Szepessy, «Zur Interpretation eines neu entdenckten griechischen Romans», en *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* XXVI (1978), pp. 29-36; G. N. Sandy, «Notes on Lollianus "Phoenicica"», en *American Journal of Philology*, 100 (1979), pp. 367-376.

47. Sobre todo esto véase J.-P. Waltzing, «Le crime rituel reproché aux chrétiens du IIe siècle» en *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique*, 1925, pp. 205-239, y en especial Dölger, *Sacramentum infanticidii* cit.

48. Cf. *ibid.*, p. 218 (que cita un pasaje del cap. 26 del *De haeresibus* de san Agustín); Speyer, *Zu den Vorwürfen* cit.

49. Cf. *Domini Johannis Philosophi Ozniensis Armeniorum Catholici Opera*, al cuidado de J.-B. Aucher, Venecia 1834, pp. 85 ss. (texto armenio con traducción latina), así como el análisis de N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, La Haya y París 1967, pp. 94-95.

50. Cf. P. Gautier, «Le "De Daemonibus" du Pseudo-Psellos», en *Revue des études byzantines*, 38 (1980), pp. 105-194 (en cuanto a la fecha, cf. p. 131; el pasaje sobre las orgías está en las pp. 140-141). En el texto se habla de los «euquitas», secta herética desaparecida hacía siglos: la referencia a los bogomilos ha sido propuesta por Puech, en H.-Ch. Puech - A. Vaillant, *Le traité contre les Bogomiles de Cosmas le Prêtre*, París 1945, pp. 326-327, seguido por Cohn, *Europe's* cit., p. 18 (que, naturalmente, mantiene todavía la antigua atribución a Psello). Esto ya había sido entrevisto por Boissonade (M. Psellus, *De operatione daemonum*, cum notis Gulmini curante Jo). Fr. Boissonade, Nuremberg 1838, p. 181.

51. Cf. Cohn, *Europe's* cit., pp. 20-21 y 266, nota 10. Los temas del vuelo nocturno y de las metamosfosis zoomórficas de las brujas están ausentes en las vidas de santos bizantinas escritas entre los años 800 y 1000, como observa D. de F. Abrahamse, «Magic and Sorcery in the Hagiography of the Middle Byzantine Period», en *Byzantinische Forschungen*, VIII (1982), pp. 3-17; pero también en Occidente se afirmaron más tarde.

52. Cf. Adémar de Chabannes, *Chronique*, al cuidado de J. Chavanon, París 1897, pp. 184-185. Sobre el episodio de Orléans, cf. sobre todo R. H. Bautier, «L'hérésie d'Orléans et le mouvement intellectuel du début du XIe siècle», en *Actes du 95e congrès national des Sociétés Savantes. Reims 1970. Section de Philologie et d'Histoire jusqu'à 1610*, I, París 1975, pp. 63-88; véase también M. Lambert, *Medieval Heresy*, Nueva York 1977, pp. 26-27 y 343-347 (con discusión de las fuentes).

53. La fuente probable es un pasaje de san Agustín, *De haeresibus*, en Migne, *Patrologia latina*, XLVI, col. 30, sobre los herejes catafrigios. Acusaciones similares circulaban también por Asia Menor: además del ya recordado sermón de Juan de Ojun, véase, sobre la costumbre (atribuida a los paulicianos) de quemar y mezclar con los alimentos, con fines rituales, los cordones umbilicales de los recién nacidos, C. Astruc etc., «Les sources grecques pour l'histoire des Pauliciens de l'Asie Mineure», extraído de *Travaux et mémoires du Centre de Recherche d'histoire et civilisation byzantine*, 4 (1970), pp. 188-189, 92-93, 130-131, 200-201 y 204-205 (texto a cargo de J. Gouillard; agradezco a Evelyne Patlagean por habérmelos señalado). Se observa que en un anatema datable de entre el siglo IX y mediados del X (pp. 200 y 204) se afirma que las orgías se desarrollan el 1° de enero, aprovechando la fiesta.

54. Cf. Paul de Saint-Père de Chartres, en *Cartulaire de l'Abbaye de Saint-Père de Chartres*, al cuidado de B. E. C. Guérard, París 1840, 2 vols. pp. 109-115. Lambert (*Medieval Heresy* cit., p. 26, nota 11) supone que toda la digresión es fruto de una interpolación. Obsérvese, no obstante, que aparece una mención a los polvos también en la descripción final de la hoguera de los herejes (*Cartulaire* cit., p. 115).

55. Epifanio de Salamina había acusado a los herejes borborianos y codianos de devorar, con los condimentos oportunos, no recién nacidos, sino fetos: *Adversus haereses*, en Migne, *Patrologia Graeca*, XLI, cols. 337 ss.

56. Cf. Guibert de Nogent, *Histoire de sa vie (1053-1124)*, al cuidado de G. Bourgin, París 1907, pp. 212-213.

57. Un débil eco en un manuscrito del siglo xiv publicado por Döllinger *(Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters,* II, Munich 1890, p. 295): los maniqueos «*de semine virginis vel de sanguine pueri conficiunt panem*». Véase p. 78 de este libro.

58. Cf. F. Ehrle, «Die Spiritualem, ihr Verhältniss zum Franziskanerorden und zu de Fraticellen», en *Archiv für Litteratur-und Kirchengeschichte des Mittelalters,* IV (1888), p. 117, interrogatorio de Francesco Maiolatti: «*Interrogatus de polveribus respondit, quod de illis natis in sacrificio capiunt infantulum et facto igne in medio, faciunt circulum et puerulum ducunt de manu ad manum taliter, quos dessicatur, et postea faciunt pulveres*» (cf. además pp. 123 ss.; y véase Cohn, *Europe's* cit., pp. 42 ss. que señala, en las pp. 49 y 53 nota, la convergencia con los textos de Guibert de Nogent y de Juan de Ojun). Por otra parte, F. Biondo, *Italia ilustrata,* Verona 1482, cc. *Er-v:* «... *sive vero ex huius modi coito conceperit mulier, infans genitus ad conventiculum illud in spelunca delatus per singulorum manus traditum tamdiu totiensque baiulandus quousque animan exhalaverit. Isque in cuius manibus infans exspiraverit maximus pontifex divino ut aiunt spiritu creatus habetur...*», de donde deriva evidentemente F. Panfilo, *Picenum,* Macerata 1575, p. 49.

59. Véase el hermoso libro de G. G. Merlo, *Eretici e inquisitori nella società piamontese del Trecento,* Turín 1977.

60. *Ibíd.,* p. 93.

61. *Ibíd.,* pp. 75 ss. Y véase también, más en general y referido a un período inmediatamente anterior, G. Sergi, *Potere e territorio lungo la strada di Francia,* Turín 1981.

62. Cf. Merlo, *Eretici* cit., pp. 93-94; véase también G. Gonnet, «Casi di sincretismo ereticali in Piemonte nei secoli xiv e xv» en *Bolletino della Società di Studi Valdesi,* 108 (1960), pp. 3-36. No veo claramente por qué M. Lambert considera inaceptables los relatos de Bech, definiéndolo como «*a verbal exhibitionist*» *(Medieval Heresy* cit., p. 161, nota 46).

63. Cf. G. Amati, «Processus contra Valdenses in Lombardía Superiori, anno 1387», en *Archivio storico italiano,* s. III, t. II, parte I (1865), p. 12 (y véase *ibíd.,* pp. 16-40). Merlo *(Eretici* cit., p. 72) recoge el eco deformado de dos pasajes del *Apocalipsis* (2, 25: «*Id quod habetis, tenete dum veniam*»; 3, 11: «*Ecce venio cito: tene quod habes, ut nemo accipiat coronam tuam*») que invitan a perseverar en la fe de la inminencia del fin de los tiempos. Sobre la cuestión de la credibilidad, cf. Merlo, *Eretici* cit., pp. 71 ss., y Russell, *Witchcraft* cit., p. 221. La hipótesis de G. Audisio (cf. *Les vaudois du Luberon. Une minorité en Provence (1460-1560),* Gap 1984, pp. 261-264) de que los valdenses conservaran una tradición de promiscuidad sexual ya difundida en el campo, no tiene en cuenta lo estereotipado de las confesiones ni sus presuntas implicancias rituales.

64. Véase antes, en la introducción, p. 22 de este libro.

65. Cf. Amati, *Processus* cit., parte I, pp. 12-13; Merlo, *Eretici* cit., pp. 68-70 (véase también p. 288).

66. Cf. Cohn, *Europe's* cit., p. 22.

67. Cf. von Döllinger, *Beiträge* cit., II, pp. 335 ss. (se trata del cod. Bavar. Monac. 329, pp. 215 ss.).

68. Cf. D. Kurze, «Zur Ketzergeschichte der Mark Brandenburg und Pommerns vornehmlich im 14. Jahrhundert», en *Jahrbuch für die Geschichte Mittel - und Ostdeutschlands,* 16-17 (1968), pp. 50-94, en particular pp. 58 ss., que incluyen el pasaje sobre la «otra secta» en el ámbito (no especificado geográficamente) de los fenómenos de sincretismo herético que poco a poco fueron asimilados al aquelarre. Sobre la biografía de Peter Zwicker cf. *ibíd.,* pp. 71-72.

69. Cf. F. Staub y L. Tobler, *Schweizerisches Idiotikon,* IV, 1901, pp. 1.744-1.745, voz *Bus* («en gran cantidad», referida sobre todo al beber), con una remisión a Grimm,

Deutsches Wörterbuch, I, 1198 (*bausbacke, pausback, pfausback:* «con los carrillos hinchados»). La vieja etimología dieciochesca que ha propuesto de nuevo de modo hipotético Kurze (*Kusskeller*, de *Küsen*, «besar») me parece decididamente inaceptable (cf. *Zur Ketzergeschichte* cit., p. 65, nota 50; en las pp. 63-65 hay posteriores noticias sobre la historia de los «Putzkeller» en Pomerania).

70. Cf. la voz *barlòtt* en el *Vocabulario dei dialetti della Svizzera italiana* cit., II, pp. 205 ss. Véase, además, más adelante, pp. 219-228 de este libro.

71. Cf. Hansen, *Quellen* cit., p. 240.

72. Los *Errores Gazariorum* han sido publicados por Hansen, en *ibíd.*, pp. 118-122 (para la datación, véase, antes, nota 40). La sentencia contra Adelina por J. Friedrich, «La Vauderye (Valdesia). Ein Beitrag zur Geschichte der Valdesier», en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenachaften zu München*, phil. und hist., Classe, I (1898), pp. 199-200 (si bien todo el ensayo, además de las pp. 163 ss., es digno de leerse). Sobre los procesos de Friburgo cf. M. Reymond, «Cas de sorcellerie en pays fribourgeais au quinzième siècle», en *Schweizerisches Archiv für Volkskunde*, XIII (1909), pp. 81-94, especialmente p. 92. Sobre la difusión del término *vaudey* como sinónimo de participante en el aquelarre, cf., del mismo autor, *La sorcellerie au Pays de Vaud au* XV*e* *siècle*, XII (1908), pp. 1-14. Todavía en 1574 se habla de «*quelques sorciers et vaudois*» que provocan la esterilidad de los campos (*Arrest memorable de la cour du Parlement de Dole contre Gilles Garnier, Lyonnois, pour avoir en forme de Loup-garou devoré plusieurs enfans...*, en Angers 1598, reimpresa a partir de la edición de Sens de 1574, p. 14; agradezco a Natalie Davis que me haya señalado este opúsculo).

73. Este punto también es subrayado por Merlo, *Eretici* cit., p. 70.

74. En el pasado esta hipótesis fue sugerida (también por mí mismo: cf. *I benandanti* cit., pp. 46-47) sobre la base de algunos procesos celebrados en Toulouse en 1335. En realidad, como ha demostrado brillantemente Cohn (*Europe's* cit.), son una falsificación confeccionada por Lamothe-Langon, el polígrafo decimonónico que los publicó. Pero parece difícil atribuir, como hace Cohn, a las solicitudes de los inquisidores los rastros de creencias cátaras como los que pueden hallarse en los procesos contra los valdenses piamonteses de la segunda mitad del siglo XIV. A la luz de estos documentos, que Lamothe-Langon no conocía, los inexistentes procesos de Toulouse aparecen como una «falsificación crítica» singularmente penetrante.

75. Cf. Amati, *Processus* cit., t. II, parte I, pp. 15, 23 y 25.

76. En cuanto a *gafa*, cf. J.-A. Chabrand y A. de Rochas d'Aiglun, *Patois des Alpes Cottiennes (Briançonnais et Vallées Vaudoises) et en particulier du Queyras*, Grenoble y París 1877, p. 137, y J. Corominas, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* (en la voz *gafo*). En cuanto a *snagoga*, cf. A. Duraffour, *Lexique patois-français du parles de Vaux-en-Bugey (Ain)*, Grenoble 1941, p. 285; véase también P. Brachat, *Dictionnaire du patois savoyard tel qu'il est parlé dans le canton d'Albertville*, Albertville 1883, p. 129 (*Sandegôga*, en el sentido de «danza de duendes, fiesta rumorosa»).

77. Cf. antes, pp. 49-50 de este libro.

SEGUNDA PARTE

Tras la diosa

1. Cf. antes, p. 72 de este libro.
2. Cf. *I benandanti* cit., pp. 6-7.

3. Cf. Duvernoy, *Le registre* cit., I, p. 139. Véase además *ibíd.*, pp. 128-143, 533-552; J.-M. Vidal, «Une secte de spirites à Pamiers en 1320», sacado de *Annales de Saint-Louis-Les-Français*, III (1899); Le Roy Ladurie, *Montaillou* cit., pp. 592-611; M.-P. Piniès, *Figures de la sorcellerie languedocienne*, París 1983, pp. 241 ss.

4. Cf. *Reginonis abbatis Prumiensis libri duo de synodalibus causis et disciplinis eclesiasticis...*, al cuidado de F. W. H. Wasserschleben, Lipsiae 1840, p. 355. Del mismo origen existe también una versión más breve: cf. Russell, *Witchcraft* cit., pp. 291 ss. En cuanto a la literatura penitencial en general, puede verse ahora A. J. Gurevič, *Contadini e santi*, trad. it., Turín 1986, pp. 125-172.

5. Cf. Migne, *Patrologia Latina*, CXL, cols. 831 ss. Y véase E. Friedberg, *Aus deutschen Bussbüchern*, Halle 1868, pp. 67 ss.

6. La atribución de *Corrector* a Burcardo, sostenida por P. Fournier, «Études critiques sur le décret de Burchard de Worms», en *Nouvelle revue historique du droit français et étranger*, XXXIV (1910), pp. 41-112, 289-331 y 563-584, sobre todo pp. 100-106, no resulta convincente. Cf., en cambio, H. J. Schmitz, *Die Bussbuecher und das kanonische Bussverfahren...*, Düsseldorf 1898, p. 384-385.

7. Cf. F. W. H. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländischen Kirche*, reprod. anastát. Graz 1958, pp. 645 y 660-661.

8. Cf. Migne, *Patrologia latina*, CXL, col. 837 (y véase Friedberg, *Aus deutschen Bussbüchern* cit., p. 71).

9. Para una primera orientación véase la documentación recogida por G. Bonomo, *Caccia alle streghe*, Palermo 1959 (nueva ed., 1986): pero el análisis es superficial.

10. Cf. *ibíd.*, pp. 22-23 (donde por error figura «Bensoria»). Otras variantes: *Bezezia* (cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae Latinitatis*, *sub voce* «Bensozia»). Cf. también A. Wesselofsky, «Alichino e Aredodesa», en *Giornale Storico della Letteratura Italiana*, XI (1888), pp. 325-343, en particular p. 342 (pero la etimología no es convincente). Al presentar los estatutos de la diócesis de Conserans (o Couserans), redactadas por un antecesor, el obispo Auger (muerto en 1304), Montfaucon reconoció de inmediato el parentesco entre las creencias basadas en Diana y el aquelarre: cf. B. de Montfaucon, *Supplément au livre de l'antiquité expliquée et presentée en figures...*, I, París 1724, pp. 111-116. En estas páginas de Montfaucon (recogidas en la edición de 1733 de Du Cange, *sub voce* «Diana») bebió Dom* * * [Jacques Martin], *La religion des Gaulois*, París 1727, II, pp. 59-67.

11. Cf. E. Martène y U. Durand, *Thesaurus novus anecdotorum*, IV, París 1717, col. 257 (cf. además Wesselofsky, *Alichino* cit., pp. 332-333).

12. En la bibliografía citada en *I benandanti*, cit., p. 62, nota 2, añadir: sobre Perchta, R. Bleichsteiner, «Iranische Entsprechungen zu Frau Holle und Baba Jaga», en *Mitra*, I (1914), col. 65-71; M. Bartels y O. Ebermann, «Zur Aberglaubensliste in Vintlers Pluemen der Tugent», en *Zeitschrift für Volkskunde*, 23 (1913), p. 5; F. Kauffmann, «Altgermanische Religion», en *Archiv für Religionsgeschichte*, 20 (1920-1921), pp. 221-222; A. Dönner, *Tiroler Fasnacht*, Viena 1949, pp. 338 ss. (especialmente rico en indicaciones); J. Hanika, «Bercht schlizt den Bauch auf - Rest eines Initiationritus?», en *Stifter-Jahrbuch*, LL (1951), pp. 39-53; Id., «Peruchta —Sperechta— Žber», en *Boehmen und Maehren*, III (1953), pp. 187-202; R. Bleichsteiner, «Perchtengestalten in Mittela sien», en *Archiv für Völkerkunde*, VIII (1953), pp. 58-75; F. Prodinger, «Beiträge zur Perchtenforschung», en *Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*, 100 (1960), pp. 545-563; N. Kuret, «Die Mittwinterfrau der Slovenen (Pehtra Baba uns Torka)», en *Alpes Orientales, V. Acta quinti conventus...*, Liubliana 1969, pp. 209 ss.; sobre Holda, cf. A. Franz, *Des Frater Rudolphus Buch* «De Officio Cherubyn», en *Theologische Quartalschrift*», III (1906), pp. 411-436; J. Klapper, «Deutscher Volksglaube in Schlesien in ältester Zeit», en

Índice